Einleitung

in die

Geisteswissenschaften.

Versuch einer Grundlegung
für das
Studium der Gesellschaft und der Geschichte

von

Wilhelm Dilthey,
Professor der Philosophie an der Universität Berlin.

Erster Band.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1883.

Einleitung

in die

Geisteswissenschaften.

Einleitung

in die

Geisteswissenschaften.

Versuch einer Grundlegung

für das

Studium der Gesellschaft und der Geschichte

von

Wilhelm Dilthey,
Professor der Philosophie an der Universität Berlin.

Erster Band.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1883.

An den Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

In einer unserer ersten Unterhaltungen entwickelte ich Ihnen den Plan dieses Buches, welches ich damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen wagte. In den schönen Jahren seitdem habe ich des einzigen Glückes genossen, auf der Grundlage der Verwandtschaft der Ueberzeugungen in oft täglichem Gespräch gemeinsam zu philosophiren. Wie könnte ich aussondern wollen, was der Gedankenzusammenhang, welchen ich vorlege, Ihnen verdankt? Nehmen Sie, da wir nun räumlich getrennt worden sind, dies Werk als ein Zeichen unwandelbarer Gesinnung. Der schönste Lohn der langen Arbeit, in welcher es entstand, wird mir der Beifall des Freundes sein.

Inhalt.

Seite

Erstes einleitendes Buch.

Uebersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, in welcher die Nothwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft dargethan wird.

Zweites Buch.

Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.

Erster Abschnitt.

Das mythische Vorstellen und die Entstehung der Wissenschaft in Europa.

Zweiter Abschnitt.

Metaphysisches Stadium in der Entwicklung der alten Völker.

Seite

Dritter Abschnitt.

Metaphysisches Stadium der neueren Völker.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 206 Zeile 12. Es ist mir werthvoll, in den memoires de l'institut Bd. XXIX S. 176ff., Martin, hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre diese Kombination, welche ich seit einer Reihe von Jahren in meinen Vorlesungen vorgetragen, zu finden.

S. 347 Anm. Z. 4 lies et statt Et.

Vorrede.

Das Buch, dessen erste Hälfte ich hier veröffentliche, verknüpft ein historisches mit einem systematischen Verfahren, um die Frage nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften mit dem höchsten mir erreichbaren Grad von Gewißheit zu lösen. Das historische Verfahren folgt dem Gang der Entwicklung, in welcher die Philosophie bisher nach einer solchen Begründung gerungen hat; es sucht den geschichtlichen Ort der einzelnen Theorien innerhalb dieser Entwicklung zu bestimmen und über den vom historischen Zusammenhang bedingten Werth derselben zu orientiren; ja aus der Versenkung in diesen Zusammenhang der bisherigen Entwicklung will es ein Urtheil über den innersten Antrieb der gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewegung gewinnen. So bereitet die geschichtliche Darstellung die erkenntnißtheoretische Grundlegung vor, welche Gegenstand der anderen Hälfte dieses Versuchs sein wird.

Da historische und systematische Darlegung so einander ergänzen sollen, erleichtert es wol die Lektüre des geschichtlichen Theils, wenn ich den systematischen Grundgedanken andeute.

Am Ausgang des Mittelalters begann die Emanzipation der Einzelwissenschaften. Doch blieben unter ihnen die der Gesellschaft und Geschichte noch lange, bis tief in das vorige Jahrhundert hinein, in der alten Dienstbarkeit der Metaphysik. Ja die anwachsende Macht der Naturerkenntniß hatte für sie ein neues

Unterwürfigkeitsverhältniß zur Folge, das nicht weniger drückend war als das alte. Erst die historische Schule — dies Wort in einem umfassenderen Sinne genommen — vollbrachte die Emanzipation des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Wissenschaft. In derselben Zeit da in Frankreich das im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert entwickelte System der gesellschaftlichen Ideen als Naturrecht, natürliche Religion, abstrakte Staatslehre und abstrakte politische Oekonomie in der Revolution seine praktischen Schlüsse zog, da die Armeen dieser Revolution das alte, sonderbar verbaute und vom Hauch tausendjähriger Geschichte umwitterte Gebäude des deutschen Reiches besetzten und zerstörten, hatte sich in unserem Vaterlande eine Anschauung von geschichtlichem Wachsthum, als dem Vorgang in dem alle geistigen Thatsachen entstehen, ausgebildet, welche die Unwahrheit jenes ganzen Systems gesellschaftlicher Ideen erwies. Sie reichte von Winkelmann und Herder durch die romantische Schule bis auf Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny und Böckh. Sie wurde durch den Rückschlag gegen die Revolution verstärkt. Sie verbreitete sich in England durch Burke, in Frankreich durch Guizot und Tocqueville. Sie traf in den Kämpfen der europäischen Gesellschaft, mochten sie Recht, Staat oder Religion angehen, überall mit den Ideen des achtzehnten Jahrhunderts feindlich zusammen. Eine rein empirische Betrachtungsweise lebte in dieser Schule, liebevolle Vertiefung in die Besonderheit des geschichtlichen Vorgangs, ein universaler Geist der Geschichtsbetrachtung, welcher den Werth des einzelnen Thatbestandes allein aus dem Zusammenhang der Entwicklung bestimmen will, und ein geschichtlicher Geist der Gesellschaftslehre, welcher für das Leben der Gegenwart Erklärung und Regel im Studium der Vergangenheit sucht und dem schließlich geistiges Leben an jedem Punkte geschichtliches ist. Von ihr ist ein Strom neuer Ideen durch unzählige Kanäle allen Einzelwissenschaften zugeflossen.

Aber die historische Schule hat bis heute die inneren Schranken

nicht durchbrochen, welche ihre theoretische Ausbildung wie ihren Einfluß auf das Leben hemmen mußten. Ihrem Studium und ihrer Verwerthung der geschichtlichen Erscheinungen fehlte der Zusammenhang mit der Analysis der Thatsachen des Bewußtseins, sonach Begründung auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz eine philosophische Grundlegung. Es fehlte ein gesundes Verhältniß zu Erkenntnißtheorie und Psychologie. Daher kam sie auch nicht zu einer erklärenden Methode, und doch vermögen geschichtliches Anschauen und vergleichendes Verfahren für sich weder einen selbständigen Zusammenhang der Geisteswissenschaften aufzurichten noch auf das Leben Einfluß zu gewinnen. So verblieb es, als nun Comte, St. Mill, Buckle von Neuem das Räthsel der geschichtlichen Welt durch Uebertragung naturwissenschaftlicher Prinzipien und Methoden zu lösen versuchten, bei dem unwirksamen Protest einer lebendigeren und tieferen Anschauung, die sich weder zu entwickeln noch zu begründen vermochte, gegen eine dürftige und niedere, die aber der Analyse Herr war. Die Opposition eines Carlyle und anderer lebensvoller Geister gegen die exakte Wissenschaft war in der Stärke des Hasses wie in der Gebundenheit der Zunge und Sprache ein Zeichen dieser Lage. Und in solcher Unsicherheit über die Grundlagen der Geisteswissenschaften zogen sich die Einzelforscher bald auf bloße Deskription zurück, bald fanden sie in subjektiver geistreicher Auffassung Genüge, bald warfen sie sich wieder einer Metaphysik in die Arme, welche dem Vertrauensvollen Sätze verspricht, die das praktische Leben umzugestalten die Kraft haben.

Aus dem Gefühl dieses Zustandes der Geisteswissenschaften ist mir der Versuch entstanden, das Prinzip der historischen Schule und die Arbeit der durch sie gegenwärtig durchgehends bestimmten Einzelwissenschaften der Gesellschaft philosophisch zu begründen und so den Streit zwischen dieser historischen Schule und den abstrakten Theorien zu schlichten. Mich quälten bei meinen Arbeiten Fragen, die wol jeder nachdenkliche Historiker, Jurist oder Poli-

tiker auf dem Herzen hat. So erwuchsen in mir von selber Bedürfniß und Plan einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. Welcher ist der Zusammenhang von Sätzen, der gleicherweise dem Urtheil des Geschichtsschreibers, den Schlüssen des Nationalökonomen, den Begriffen des Juristen zu Grunde liegt und deren Sicherheit zu bestimmen ermöglicht? Reicht derselbe in die Metaphysik zurück? Giebt es etwa eine von metaphysischen Begriffen getragene Philosophie der Geschichte oder ein solches Naturrecht? Wenn das aber widerlegt werden kann: wo ist der feste Rückhalt für einen Zusammenhang der Sätze, der den Einzelwissenschaften Verknüpfung und Gewißheit giebt?

Die Antworten Comte's und der Positivisten, St. Mill's und der Empiristen auf diese Fragen schienen mir die geschichtliche Wirklichkeit zu verstümmeln, um sie den Begriffen und Methoden der Naturwissenschaften anzupassen. Die Reaktion hiergegen, deren geniale Vertretung der Mikrokosmos Lotzes ist, schien mir die berechtigte Selbständigkeit der Einzelwissenschaften, die fruchtbare Kraft ihrer Erfahrungsmethoden und die Sicherheit der Grundlegung einer sentimentalischen Stimmung zu opfern, welche die für immer verlorene Befriedigung des Gemüths durch die Wissenschaft sehnsüchtig zurückzurufen begehrt. Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Thatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken, und ich habe guten Muth, daß kein Leser sich der Beweisführung in diesem Punkte entziehen wird. Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewußtseins, innerhalb dessen sie auftritt, in dem Ganzen unserer Natur. Wir bezeichnen diesen Standpunkt, der folgerecht die Unmöglichkeit einsieht, hinter diese Bedingungen zurückzugehen, gleichsam ohne Auge zu sehen oder den Blick des Erkennens hinter das Auge selber zu richten, als den erkenntnißtheoretischen; die moderne Wissenschaft kann keinen anderen anerkennen. Nun aber zeigte sich

mir weiter, daß die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften eben von diesem Standpunkte aus eine Begründung findet, wie die historische Schule sie bedarf. Denn auf ihm erweist sich unser Bild der ganzen Natur als bloßer Schatten, den eine uns verborgene Wirklichkeit wirft, dagegen Realität wie sie ist besitzen wir nur an den in der inneren Erfahrung gegebenen Thatsachen des Bewußtseins. Die Analysis dieser Thatsachen ist das Centrum der Geisteswissenschaften, und so verbleibt, dem Geiste der historischen Schule entsprechend, die Erkenntniß der Prinzipien der geistigen Welt in dem Bereich dieser selber, und die Geisteswissenschaften bilden ein in sich selbständiges System.

Fand ich mich in solchen Punkten vielfach in Uebereinstimmung mit der erkenntnißtheoretischen Schule von Locke, Hume und Kant, so mußte ich doch eben den Zusammenhang der Thatsachen des Bewußtseins, in dem wir gemeinsam das ganze Fundament der Philosophie erkennen, anders fassen, als es diese Schule gethan hat. Wenn man von wenigen und nicht zur wissenschaftlichen Ausbildung gelangten Ansätzen, wie denen Herder's und Wilhelm von Humboldt's absieht, so hat die bisherige Erkenntnißtheorie, die empiristische wie die Kant's, die Erfahrung und die Erkenntniß aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Thatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruirten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denkthätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannichfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntniß und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zu Grunde zu legen, ob die Erkenntniß gleich diese ihre Begriffe nur aus dem Stoff von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken zu weben scheint. Die Methode des folgenden Versuchs ist daher diese: jeden Bestandtheil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie

Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und suche ihren Zusammenhang. Und so ergiebt sich: die wichtigsten Bestandtheile unseres Bildes und unserer Erkenntniß der Wirklichkeit, wie eben persönliche Lebenseinheit, Außenwelt, Individuen außer uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung, sie alle können aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozeß am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat. Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnißvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben.

Hier scheint sich das hartnäckigste aller Räthsel dieser Grundlegung, die Frage nach Ursprung und Recht unserer Ueberzeugung von der Realität der Außenwelt zu lösen. Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges Andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens. So erweitert sich der Horizont der Erfahrung, die zunächst nur von unsren eigenen inneren Zuständen Kunde zu geben schien; mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Außenwelt gegeben, sind andere Lebenseinheiten vorhanden. Doch wieweit ich dies erweisen kann und wieweit es dann ferner überhaupt gelingt, von dem oben bezeichneten Standpunkte aus einen gesicherten Zusammenhang der Erkenntnisse von der Gesellschaft und Geschichte herzustellen, muß dem späteren Urtheil des Lesers über die Grundlegung selber anheimgegeben bleiben.

Ich habe nun eine gewisse Umständlichkeit nicht gescheut, um

den Hauptgedanken und die Hauptsätze dieser erkenntnißtheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften mit den verschiedenen Seiten des wissenschaftlichen Denkens der Gegenwart in Beziehung zu setzen und dadurch mehrfach zu begründen. So geht dieser Versuch zuerst von der Uebersicht über die Einzelwissenschaften des Geistes aus, da in ihnen der breite Stoff und das Motiv dieser ganzen Arbeit liegt, und er schließt von ihnen rückwärts (erstes Buch). Dann führt der vorliegende Band die Geschichte des philosophischen Denkens, das nach festen Grundlagen des Wissens sucht, durch den Zeitraum hindurch, in welchem sich das Schicksal der metaphysischen Grundlegung entschied (zweites Buch). Der Beweis wird versucht, daß eine allgemein anerkannte Metaphysik durch eine Lage der Wissenschaften bedingt war, die wir hinter uns gelassen haben, und sonach die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist. Der zweite Band wird zunächst dem geschichtlichen Verlauf in das Stadium der Einzelwissenschaften und der Erkenntnißtheorie nachgehen und die erkenntnißtheoretischen Arbeiten bis zur Gegenwart darstellen und beurtheilen (drittes Buch). Er wird dann eine eigene erkenntnißtheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften versuchen (viertes und fünftes Buch). Die Ausführlichkeit des historischen Theils ist nicht nur aus dem praktischen Bedürfniß einer Einleitung, sondern auch aus meiner Ueberzeugung von dem Werth der geschichtlichen Selbstbesinnung neben der erkenntnißtheoretischen hervorgegangen. Dieselbe Ueberzeugung spricht sich aus in der seit mehreren Generationen anhaltenden Vorliebe für die Geschichte der Philosophie sowie in Hegel's, des späteren Schelling und Comte's Versuchen, ihr System historisch zu begründen. Die Berechtigung dieser Ueberzeugung wird auf dem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt noch augenscheinlicher. Denn die Geschichte der intellektuellen Entwicklung zeigt das Wachsthum desselben Baumes im hellen Lichte der Sonne, dessen Wurzeln unter der Erde die erkenntnißtheoretische Grundlegung aufzusuchen hat.

Meine Aufgabe führte mich durch sehr verschiedene Felder des Wissens, so wird mancher Irrthum mir nachgesehen werden müssen. Möchte das Werk auch nur einigermaßen seiner Aufgabe entsprechen können, den Inbegriff von geschichtlichen und systematischen Einsichten zu vereinigen, deren der Jurist und der Politiker, der Theologe und der geschichtliche Forscher als Grundlage für ein fruchtbares Studium ihrer Einzelwissenschaften bedürfen.

Dieser Versuch erscheint, bevor ich eine alte Schuld durch die Vollendung der Biographie Schleiermacher's abgetragen habe. Nach dem Abschluß der Vorarbeiten für die zweite Hälfte derselben ergab sich bei der Ausarbeitung, daß die Darstellung und Kritik des Systems von Schleiermacher überall Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie voraussetzten. So wurde die Biographie bis zum Erscheinen des gegenwärtigen Buches zurückgelegt, welches mir dann solche Erörterungen ersparen wird.

Berlin, Ostern 1883.

Wilhelm Dilthey.

Erstes einleitendes Buch.

Uebersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, in welcher die Nothwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft dargethan wird.

'Uebrigens hat sich bisher die Wirklichkeit der treu ihren Gesetzen nachforschenden Wissenschaft immer noch viel erhabener und reicher enthüllt, als die äußersten Anstrengungen mythischer Phantasie und metaphysischer Speculation sie auszumalen wußten.' Helmholtz.

I.

Absicht dieser Einleitung in die Geisteswissenschaften.

Seit Bacon's berühmtem Werke sind Schriften, welche Grundlage und Methode der Naturwissenschaften erörtern und so in das Studium derselben einführen, insbesondere von Naturforschern verfaßt worden, die bekannteste unter ihnen die von Sir John Herschel. Es erschien als ein Bedürfniß, denen, welche sich mit der Geschichte, der Politik, Jurisprudenz oder politischen Oekonomie, der Theologie, Literatur oder Kunst beschäftigen, einen ähnlichen Dienst zu leisten. Von den praktischen Bedürfnissen der Gesellschaft, von dem Zweck einer Berufsbildung aus, welche der Gesellschaft ihre leitenden Organe mit den für ihre Aufgabe nothwendigen Kenntnissen ausrüstet, pflegen diejenigen, welche sich den bezeichneten Wissenschaften widmen, an sie heranzutreten. Doch wird diese Berufsbildung nur in dem Verhältniß den Einzelnen zu hervorragenderen Leistungen befähigen, als sie das Maß einer technischen Abrichtung überschreitet. Die Gesellschaft ist einem großen Maschinenbetrieb vergleichbar, welcher durch die Dienste unzähliger Personen in Gang erhalten wird: der mit der isolirten Technik seines Einzelberufs innerhalb ihrer Ausgerüstete ist, wie vortrefflich er auch diese Technik inne habe, in der Lage eines Arbeiters, der ein Leben hindurch an einem einzelnen Punkte dieses Betriebs beschäftigt ist, ohne die Kräfte zu kennen, welche ihn in Bewegung setzen, ja ohne von den anderen Theilen dieses Betriebs und ihrem Zusammenwirken zu dem Zweck des Ganzen eine Vorstellung zu haben. Er ist ein dienendes Werkzeug der Gesellschaft, nicht ihr bewußt mitgestaltendes Organ. Diese Ein-

leitung möchte dem Politiker und Juristen, dem Theologen und Pädagogen die Aufgabe erleichtern, die Stellung der Sätze und Regeln, welche ihn leiten, zu der umfassenden Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft kennen zu lernen, welcher doch, an dem Punkte, an welchem er eingreift, schließlich die Arbeit seines Lebens gewidmet ist.

Es liegt in der Natur des Gegenstandes, daß die Einsichten, deren es zur Lösung dieser Aufgabe bedarf, in die Wahrheiten zurückreichen, welche der Erkenntniß sowol der Natur als der geschichtlich gesellschaftlichen Welt zu Grunde gelegt werden müssen. So gefaßt begegnet sich diese Aufgabe, die in den Bedürfnissen des praktischen Lebens gegründet ist, mit einem Problem, welches der Zustand der reinen Theorie stellt.

Die Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand haben, suchen angestrengter als je zuvor geschah ihren Zusammenhang untereinander und ihre Begründung. Ursachen, die in dem Zustande der einzelnen positiven Wissenschaften liegen, wirken in dieser Richtung zusammen mit den mächtigeren Antrieben, die aus den Erschütterungen der Gesellschaft seit der französischen Revolution entspringen. Die Erkenntniß der Kräfte, welche in der Gesellschaft walten, der Ursachen, welche ihre Erschütterungen hervorgebracht haben, der Hilfsmittel eines gesunden Fortschritts, die in ihr vorhanden sind, ist zu einer Lebensfrage für unsere Civilisation geworden. Daher wächst die Bedeutung der Wissenschaften der Gesellschaft gegenüber denen der Natur; in den großen Dimensionen unseres modernen Lebens vollzieht sich eine Umänderung der wissenschaftlichen Interessen, welche der in den kleinen griechischen Politien im 5. und 4. Jahrhundert vor Christo ähnlich ist, als die Umwälzungen in dieser Staatengesellschaft die negativen Theorien des sophistischen Naturrechts und ihnen gegenüber die Arbeiten der sokratischen Schulen über den Staat hervorbrachten.

II.

Die Geisteswissenschaften ein selbständiges Ganze, neben den Naturwissenschaften.

Das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben, wird in diesem Werke unter dem Namen der Geisteswissenschaften zusammengefaßt. Der Begriff dieser Wissenschaften, vermöge dessen sie ein Ganzes bilden, die Abgrenzung dieses Ganzen gegen die Naturwissenschaft kann endgültig erst in dem Werke selber aufgeklärt und begründet werden; hier an seinem Beginn stellen wir nur die Bedeutung fest, in welcher wir den Ausdruck gebrauchen werden und deuten vorläufig auf den Thatsacheninbegriff hin, in welchem die Abgrenzung eines solchen einheitlichen Ganzen der Geisteswissenschaften von den Wissenschaften der Natur gegründet ist.

Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe d. h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang constant und allgemeingültig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Theile zum Zweck der Mittheilung zu einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Bestandtheil der Wirklichkeit durch diese Verbindung von Sätzen in seiner Vollständigkeit gedacht oder ein Zweig der menschlichen Thätigkeit durch sie geregelt wird. Wir bezeichnen daher hier mit dem Ausdruck Wissenschaft jeden Inbegriff geistiger Thatsachen, an welchem die genannten Merkmale sich vorfinden und auf den sonach insgemein der Name der Wissenschaft angewendet wird: wir stellen dem entsprechend den Umfang unserer Aufgabe vorläufig vor. Diese geistigen Thatsachen, welche sich geschichtlich in der Menschheit entwickelt haben, und auf die nach einem gemeinsamen Sprachgebrauch die Bezeichnung von Wissenschaften des Menschen, der Geschichte, der Gesellschaft übertragen worden ist, bilden die Wirklichkeit, welche wir nicht meistern, sondern zunächst begreifen wollen. Die empirische Methode fordert, daß an diesem Bestande der Wissenschaften selber der Werth der einzelnen Verfahrungsweisen, deren das Denken sich hier zur

Lösung seiner Aufgaben bedient, historisch-kritisch entwickelt, daß an der Anschauung dieses großen Vorganges, dessen Subjekt die Menschheit selber ist, die Natur des Wissens und Erkennens auf diesem Gebiet aufgeklärt werde. Eine solche Methode steht in Gegensatz zu einer neuerdings nur zu häufig gerade von den sogenannten Positivisten geübten, welche aus einer meist in naturwissenschaftlichen Beschäftigungen erwachsenen Begriffsbestimmung des Wissens den Inhalt des Begriffes Wissenschaft ableitet, und von ihm aus darüber entscheidet, welchen intellektuellen Beschäftigungen der Name und Rang einer Wissenschaft zukomme. So haben die Einen, von einem willkürlichen Begriff des Wissens aus, der Geschichtschreibung, wie sie große Meister geübt haben, kurzsichtig und dünkelhaft den Rang der Wissenschaft abgesprochen; die Anderen haben die Wissenschaften, welche Imperative zu ihrer Grundlage haben, gar nicht Urtheile über Wirklichkeit, in Erkenntniß der Wirklichkeit umbilden zu müssen geglaubt.

Der Inbegriff der geistigen Thatsachen, welche unter diesen Begriff von Wissenschaft fallen, pflegt in zwei Glieder getheilt zu werden, von denen das eine durch den Namen der Naturwissenschaft bezeichnet wird; für das andere ist, merkwürdig genug, eine allgemein anerkannte Bezeichnung nicht vorhanden. Ich schließe mich an den Sprachgebrauch derjenigen Denker an, welche diese andere Hälfte des globus intellectualis als Geisteswissenschaften bezeichnen. Einmal ist diese Bezeichnung, nicht am wenigsten durch die weite Verbreitung der Logik J. St. Mill's, eine gewohnte und allgemein verständliche geworden. Alsdann erscheint sie, verglichen mit all den anderen unangemessenen Bezeichnungen, zwischen denen die Wahl ist, als die mindest unangemessene. Sie drückt höchst unvollkommen den Gegenstand dieses Studiums aus. Denn in diesem selber sind die Thatsachen des geistigen Lebens nicht von der psycho-physischen Lebenseinheit der Menschennatur getrennt. Eine Theorie, welche die gesellschaftlich-geschichtlichen Thatsachen beschreiben und analysiren will, kann nicht von dieser Totalität der Menschennatur absehen und sich auf das Geistige einschränken. Aber der Ausdruck theilt diesen Mangel mit jedem anderen, der

angewandt worden ist; Gesellschaftswissenschaft (Sociologie), moralische, geschichtliche, Cultur-Wissenschaften: alle diese Bezeichnungen leiden an demselben Fehler, zu eng zu sein in Bezug auf den Gegenstand, den sie ausdrücken sollen. Und der hier gewählte Name hat wenigstens den Vorzug, den centralen Thatsachenkreis angemessen zu bezeichnen, von welchem aus in Wirklichkeit die Einheit dieser Wissenschaften gesehen, ihr Umfang entworfen, ihre Abgrenzung gegen die Naturwissenschaften, wenn auch noch so unvollkommen, vollzogen worden ist.

Der Beweggrund nämlich, von welchem die Gewohnheit ausgegangen ist, diese Wissenschaften als eine Einheit von denen der Natur abzugrenzen, reicht in die Tiefe und Totalität des menschlichen Selbstbewußtseins. Unangerührt noch von Untersuchungen über den Ursprung des Geistigen, findet der Mensch in diesem Selbstbewußtsein eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, Alles dem Gedanken zu unterwerfen und Allem innerhalb der Burgfreiheit seiner Person zu widerstehen, durch welche er sich von der ganzen Natur absondert. Er findet sich in dieser Natur in der That, einen Ausdruck Spinoza's zu gebrauchen, als imperium in imperio [1]. Und da für ihn nur das besteht, was Thatsache seines Bewußtseins ist, so liegt in dieser selbständig in ihm wirkenden geistigen Welt jeder Werth, jeder Zweck des Lebens, in der Herstellung geistiger Thatbestände jedes Ziel seiner Handlungen. So sondert er von dem Reich der Natur ein Reich der Geschichte, in welchem, mitten in dem Zusammenhang einer objektiven Nothwendigkeit, welcher Natur ist, Freiheit an unzähligen Punkten dieses Ganzen aufblitzt; hier bringen die Thaten des Willens, im Gegensatz zu dem mechanischen Ablauf der Naturveränderungen, welcher im Ansatz Alles was in ihm erfolgt schon enthält, durch ihren Kraft-

1) Sehr genial drückt Pascal dies Lebensgefühl aus: Pensées Art. I. ‚Toutes ces misères — prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. (3) Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme' (5) [Oeuvres Paris 1866 I, 248, 249).

aufwand und ihre Opfer, deren Bedeutung das Individuum ja in seiner Erfahrung gegenwärtig besitzt, wirklich etwas hervor, erarbeiten Entwicklung, in der Person und in der Menschheit: über die leere und öde Wiederholung von Naturlauf im Bewußtsein hinaus, in deren Vorstellung als einem Ideal geschichtlichen Fortschritts die Götzenanbeter der intellektuellen Entwickelung schwelgen.

Vergeblich freilich hat die metaphysische Epoche, für welche diese Verschiedenheit der Erklärungsgründe sich sofort als eine substantiale Verschiedenheit in der objektiven Gliederung des Weltzusammenhangs darstellte, gerungen, Formeln für die objektive Grundlage dieses Unterschieds der Thatsachen des geistigen Lebens von denen des Naturlaufs festzustellen und zu begründen. Unter allen Veränderungen, welche die Metaphysik der Alten bei den mittelalterlichen Denkern erfahren hat, ist keine folgenreicher gewesen, als daß nunmehr, im Zusammenhang mit den alles beherrschenden religiösen und theologischen Bewegungen, inmitten deren diese Denker standen, die Bestimmung der Verschiedenheit zwischen der Welt der Geister und der Welt der Körper, alsdann der Beziehung dieser beiden Welten zu der Gottheit, in den Mittelpunkt des Systems trat. Das metaphysische Hauptwerk des Mittelalters, die Summa de veritate catholicae fidei des Thomas, entwirft von seinem zweiten Buche ab eine Gliederung der geschaffenen Welt, in welcher die Wesenheit (essentia quidditas) von dem Sein (esse) unterschieden ist, während in Gott selber diese beiden eins sind [1]); in der Hierarchie der geschaffenen Wesen weist es als ein oberstes nothwendiges Glied die geistigen Substanzen nach, welche nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern per se körperlos sind: die Engel; von ihnen scheidet es die intellektuellen Substanzen oder unkörperlichen subsistirenden Formen, welche zur Completirung ihrer Species (nämlich der Species: Mensch) der Körper bedürfen, und entwickelt an diesem Punkte eine Metaphysik des Menschengeistes, im Kampf gegen die arabischen

1) Summa c. gent. (cura Uccellii, Romae 1878) I, c. 22. vgl. II, c. 54.

Philosophen, deren Einwirkung bis auf die letzten metaphysischen Schriftsteller unserer Tage verfolgt werden kann [1]); von dieser Welt unvergänglicher Substanzen grenzt es den Theil des Geschaffenen ab, welcher in der Verbindung von Form und Materie sein Wesen hat. Diese Metaphysik des Geistes (rationale Psychologie) wurde dann, als die mechanische Auffassung des Naturzusammenhangs und die Corpuscularphilosophie zur Herrschaft gelangten, von anderen hervorragenden Metaphysikern zu derselben in Beziehung gesetzt. Aber jeder Versuch scheiterte, auf dem Grunde dieser Substanzenlehre mit den Mitteln der neuen Auffassung der Natur eine haltbare Vorstellung des Verhältnisses von Geist und Körper auszubilden. Entwickelte Descartes auf der Grundlage der klaren und deutlichen Eigenschaften der Körper als von Raumgrößen seine Vorstellung der Natur als eines ungeheuren Mechanismus, betrachtete er die in diesem Ganzen vorhandene Bewegungsgröße als constant: so trat mit der Annahme, daß auch nur eine einzige Seele von außen in diesem materiellen System eine Bewegung erzeuge, der Widerspruch in das System. Und die Unvorstellbarkeit einer Einwirkung unräumlicher Substanzen auf dies ausgedehnte System wurde dadurch um nichts verringert, daß er die räumliche Stelle solcher Wechselwirkung in Einen Punkt zusammenzog: als könne er die Schwierigkeit damit verschwinden machen. Die Abenteuerlichkeit der Ansicht, daß die Gottheit durch immer sich wiederholende Eingriffe dies Spiel der Wechselwirkungen unterhalte, der anderen Ansicht, daß vielmehr Gott als der geschickteste Künstler die beiden Uhren des materiellen Systems und der Geisterwelt von Anfang an so gestellt, daß ein Vorgang der Natur eine Empfindung hervorzurufen, ein Willensakt eine Veränderung der Außenwelt zu bewirken scheine, erwiesen so deutlich als möglich die Unverträglichkeit der neuen Metaphysik der Natur mit der überlieferten Metaphysik geistiger Substanzen. So wirkte dieses Problem als ein beständig reizender Stachel zur Auflösung des metaphysischen Standpunktes überhaupt. Diese Auflösung wird sich

---

1) Lib. II, c. 46 sq.

vollständig in der später zu entwickelnden Erkenntniß vollziehen, daß das Erlebniß des Selbstbewußtseins der Ausgangspunkt des Substanzbegriffes ist, daß dieser Begriff aus der Anpassung dieses Erlebnisses an die äußeren Erfahrungen, welche das nach dem Satze vom Grunde fortschreitende Erkennen vollzogen hat, entspringt und so diese Lehre von den geistigen Substanzen nichts als eine Rückübertragung des in einer solchen Metamorphose ausgebildeten Begriffs auf das Erlebniß ist, in welchem sein Ansatz ursprünglich gegeben war.

An die Stelle des Gegensatzes von materiellen und geistigen Substanzen trat der Gegensatz der Außenwelt, als des in der äußeren Wahrnehmung (sensation) durch die Sinne Gegebenen, zu der Innenwelt, als dem primär durch die innere Auffassung der psychischen Ereignisse und Thätigkeiten (reflection) Dargebotenen. Das Problem empfängt so eine bescheidenere, aber die Möglichkeit empirischer Behandlung einschließende Fassung. Und es machen sich nun angesichts der neuen besseren Methoden dieselben Erlebnisse geltend, welche in der Substanzenlehre der rationalen Psychologie einen wissenschaftlich unhaltbaren Ausdruck gefunden hatten.

Zunächst genügt für die selbständige Constituirung der Geisteswissenschaften, daß auf diesem kritischen Standpunkt von denjenigen Vorgängen, die aus dem Material des in den Sinnen Gegebenen, und nur aus diesem, durch denkende Verknüpfung gebildet werden, sich die anderen als ein besonderer Umkreis von Thatsachen absondern, welche primär in der inneren Erfahrung, sonach ohne jede Mitwirkung der Sinne, gegeben sind, und welche alsdann aus dem so primär gegebenen Material innerer Erfahrung auf Anlaß äußerer Naturvorgänge formirt werden, um diesen durch ein gewisses dem Analogieschluß in der Leistung gleichwerthiges Verfahren untergelegt zu werden. So entsteht ein eigenes Reich von Erfahrungen, welches im inneren Erlebniß seinen selbständigen Ursprung und sein Material hat, und das demnach naturgemäß Gegenstand einer besonderen Erfahrungswissenschaft ist. Und so lange nicht Jemand behauptet, daß er den Inbegriff von Leidenschaft, dichterischem Gestalten, denkendem

Ersinnen, welchen wir als Göthe's Leben bezeichnen, aus dem Bau seines Gehirns, den Eigenschaften seines Körpers abzuleiten und so besser erkennbar zu machen im Stande ist, wird auch die selbständige Stellung einer solchen Wissenschaft nicht bestritten werden. Da nun was für uns da ist, vermöge dieser inneren Erfahrung besteht, was für uns Werth hat oder Zweck ist, nur in dem Erlebniß unsres Gefühls und unsres Willens uns so gegeben ist: so liegen in dieser Wissenschaft die Prinzipien unsers Erkennens, welche darüber bestimmen, wiefern Natur für uns existiren kann, die Prinzipien unseres Handelns, welche das Vorhandensein von Zwecken, Gütern, Werthen erklären, in dem aller praktische Verkehr mit der Natur gegründet ist.

Die tiefere Begründung der selbständigen Stellung der Geisteswissenschaften neben den Naturwissenschaften, welche Stellung den Mittelpunkt der Construktion der Geisteswissenschaften in diesem Werke bildet, vollzieht sich in diesem selber schrittweise, indem die Analysis des Gesammterlebnisses der geistigen Welt, in seiner Unvergleichbarkeit mit aller Sinnenerfahrung über die Natur, in ihm durchgeführt wird. Ich verdeutliche hier nur dies Problem, indem ich auf den zweifachen Sinn hinweise, in welchem die Unvergleichbarkeit dieser beiden Thatsachenkreise behauptet werden kann: entsprechend empfängt auch der Begriff von Grenzen des Naturerkennens eine zweifache Bedeutung.

Einer unsrer ersten Naturforscher hat diese Grenzen in einer vielbesprochenen Abhandlung zu bestimmen unternommen, und soeben diese Grenzbestimmung seiner Wissenschaft näher erläutert [1]). Denken wir uns alle Veränderungen in der Körperwelt in Bewegungen von Atomen aufgelöst, die durch deren constante Centralkräfte bewirkt wären, so würde das Weltall naturwissenschaftlich erkannt. „Ein Geist" — von dieser Vorstellung von Laplace geht er aus —, „der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche in der Natur wirksam sind, und die gegenseitige Lage der

1) Emil Du Bois-Reymond, über die Grenzen des Naturerkennens. 1872. Vgl.: Die sieben Welträthsel. 1881.

Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen" [1]). Da die menschliche Intelligenz in der astronomischen Wissenschaft ein „schwaches Abbild eines solchen Geistes" ist, bezeichnet Du Bois-Reymond die von Laplace vorgestellte Kenntniß eines materiellen Systems als eine astronomische. Von dieser Vorstellung aus gelangt man in der That zu einer sehr deutlichen Auffassung der Grenzen, in welche die Tendenz des naturwissenschaftlichen Geistes eingeschlossen ist.

Es sei gestattet eine Unterscheidung in Bezug auf den Begriff der Grenze des Naturerkennens in diese Betrachtungsweise einzuführen. Da uns die Wirklichkeit, als das Correlat der Erfahrung, in dem Zusammenwirken einer Gliederung unserer Sinne mit der inneren Erfahrung gegeben ist, entspringt aus der hierdurch bedingten Verschiedenheit der Provenienz ihrer Bestandtheile eine Unvergleichbarkeit innerhalb der Elemente unserer wissenschaftlichen Rechnung. Sie schließt die Ableitung von Thatsächlichkeit einer bestimmten Provenienz aus der einer anderen aus. So gelangen wir von den Eigenschaften des Räumlichen doch nur vermittelst der Facticität der Tastempfindung, in welcher Widerstand erfahren wird, zu der Vorstellung der Materie; ein jeder der Sinne ist in einen ihm eigenen Qualitätenkreis eingeschlossen; und wir müssen von der Sinnesempfindung zu dem Gewahren innerer Zustände übergehen, sollen wir eine Bewußtseinslage in einem gegebenen Moment auffassen. Wir können sonach die Data in der Unvergleichlichkeit, in welcher sie in Folge ihrer verschiedenen Provenienz auftreten, eben nur hinnehmen; ihre Thatsächlichkeit ist für uns unergründlich; all unser Erkennen ist auf die Feststellung der Gleichförmigkeiten in Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit eingeschränkt, gemäß denen sie nach unsrer Erfahrung in Beziehungen zu einander stehen. Dies sind Grenzen, welche in den Bedingungen unseres Erfahrens selber gelegen sind, Grenzen, die an jedem

1) Laplace, Essai sur les probabilités. Paris 1814. p. 3.

Punkte der Naturwissenschaft bestehen: nicht äußere Schranken, an welche das Naturerkennen stößt, sondern dem Erfahren selber immanente Bedingungen desselben. Das Vorhandensein dieser immanenten Schranken der Erkenntniß bildet nun durchaus kein Hinderniß für die Funktion des Erkennens. Bezeichnet man mit Begreifen eine völlige Durchsichtigkeit in der Auffassung eines Zusammenhangs, so haben wir es hier mit Schranken zu thun, an welche das Begreifen anstößt. Aber, gleichviel ob die Wissenschaft ihrer Rechnung, welche die Veränderungen in der Wirklichkeit auf die Bewegungen von Atomen zurückführt, Qualitäten unterordne oder Bewußtseinsthatsachen: falls diese sich ihr nur unterwerfen lassen, bildet die Thatsache der Unableitbarkeit kein Hinderniß ihrer Operationen; ich vermag so wenig einen Uebergang von der bloßen mathematischen Bestimmtheit oder der Bewegungsgröße zu einer Farbe oder einem Ton als zu einem Bewußtseinsvorgang zu finden; das blaue Licht wird von mir durch die entsprechende Schwingungszahl so wenig erklärt, als das verneinende Urtheil durch einen Vorgang im Gehirn. Indem die Physik es der Physiologie überläßt, die Sinnesqualität blau zu erklären, diese aber, welche in der Bewegung materieller Theile eben auch kein Mittel besitzt, das Blau hervorzuzaubern, es der Psychologie übergiebt, bleibt es schließlich, wie in einem Vexirspiel, bei der Psychologie sitzen. An sich aber ist die Hypothese, welche Qualitäten in dem Vorgang der Empfindung entstehen läßt, zunächst nur ein Hilfsmittel für die Rechnung, welche die Veränderungen in der Wirklichkeit, wie sie in meiner Erfahrung gegeben sind, auf eine gewisse Classe von Veränderungen innerhalb derselben, welche einen Theilinhalt meiner Erfahrung bildet, radicirt, um sie für den Zweck der Erkenntniß gewissermaßen auf Eine Fläche zu bringen. Wäre es möglich, bestimmt definirten Thatsachen, welche in dem Zusammenhang der mechanischen Naturbetrachtung eine feste Stelle einnehmen, constant und bestimmt definirte Bewußtseinsthatsachen zu substituiren und nunmehr gemäß dem System von Gleichförmigkeiten, in welchem die ersteren Thatsachen sich befinden, das Eintreten der Bewußtseinsvorgänge ganz im

Einklang mit der Erfahrung zu bestimmen: alsdann wären diese Bewußtseinsthatsachen so gut dem Zusammenhang des Naturerkennens eingeordnet, als es irgend Ton oder Farbe sind.

Gerade hier macht sich aber die Unvergleichbarkeit materieller und geistiger Vorgänge in einem ganz anderen Verstande geltend und zieht dem Naturerkennen Grenzen von einem durchaus anderen Charakter. Die Unmöglichkeit der Ableitung von geistigen Thatsachen aus denen der mechanischen Naturordnung, welche in der Verschiedenheit ihrer Provenienz gegründet ist, hindert nicht die Einordnung der ersteren in das System der letzteren. Erst wenn die Beziehungen zwischen den Thatsachen der geistigen Welt sich als in der Art unvergleichbar mit den Gleichförmigkeiten des Naturlaufs zeigen, daß eine Unterordnung der geistigen Thatsachen unter die, welche die mechanische Naturerkenntniß festgestellt hat, ausgeschlossen wird: dann erst sind nicht immanente Schranken des erfahrenden Erkennens aufgezeigt, sondern Grenzen, an denen Naturerkenntniß endigt und eine selbständige, aus ihrem eigenen Mittelpunkte sich gestaltende Geisteswissenschaft beginnt. Das Grundproblem liegt sonach in der Feststellung der bestimmten Art von Unvergleichbarkeit zwischen den Beziehungen geistiger Thatsachen und den Gleichförmigkeiten materieller Vorgänge, welche eine Einordnung der ersteren, eine Auffassung von ihnen als von Eigenschaften oder Seiten der Materie ausschließt und welche sonach ganz anderer Art sein muß als die Verschiedenheit, die zwischen den einzelnen Kreisen von Gesetzen der Materie besteht, wie sie Mathematik, Physik, Chemie und Physiologie in einem sich immer folgerichtiger entwickelnden Verhältniß von Unterordnung darlegen. Eine Ausschließung der Thatsachen des Geistes aus dem Zusammenhang der Materie, ihrer Eigenschaften und Gesetze wird immer einen Widerspruch voraussetzen, der zwischen den Beziehungen der Thatsachen auf dem einen und denen der Thatsachen auf dem andern Gebiet bei dem Versuch einer solchen Unterordnung eintritt. Und dies ist in der That die Meinung, wenn die Unvergleichbarkeit des geistigen Lebens an den Thatsachen des Selbstbewußtseins und der mit ihm zusammenhängenden Ein-

heit des Bewußtseins, an der Freiheit und den mit ihr verbundenen Thatsachen des sittlichen Lebens aufgezeigt wird, im Gegensatz gegen die räumliche Gliederung und Theilbarkeit der Materie sowie gegen die mechanische Nothwendigkeit, unter welcher die Leistung des einzelnen Theils derselben steht. So alt beinahe, als das strengere Nachdenken über die Stellung des Geistes zur Natur, sind die Versuche einer Formulirung dieser Art von Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung, auf Grund der Thatsachen von Einheit des Bewußtseins und Spontaneität des Willens.

Indem diese Unterscheidung von immanenten Schranken des Erfahrens einerseits, von Grenzen der Unterordnung von Thatsachen unter den Zusammenhang der Naturerkenntniß andrerseits in die Darlegung des berühmten Naturforschers eingeführt wird, empfangen die Begriffe von Grenze und Unerklärbarkeit einen genau definirbaren Sinn, und damit schwinden Schwierigkeiten, welche in dem von dieser Schrift hervorgerufenen Streit über die Grenzen der Naturerkenntniß sich sehr bemerkbar gemacht haben. Die Existenz immanenter Schranken des Erfahrens entscheidet in keiner Weise über die Frage nach der Unterordnung von geistigen Thatsachen unter den Zusammenhang der Erkenntniß der Materie. Wird, wie von Häckel und anderen Forschern geschieht, ein Versuch vorgelegt, durch die Annahme eines psychischen Lebens in den Bestandtheilen, aus denen der Organismus sich aufbaut, eine solche Einordnung der geistigen Thatsachen unter den Naturzusammenhang herzustellen, dann besteht zwischen einem solchen Versuch und der Erkenntniß der immanenten Schranken alles Erfahrens schlechterdings kein Verhältniß von Ausschließung; über ihn entscheidet nur die zweite Art von Untersuchung der Grenzen des Naturerkennens. Daher ist auch Du Bois-R. zu dieser zweiten Untersuchung fortgegangen, und hat sich in seiner Beweisführung sowol des Arguments von der Einheit des Bewußtseins als des anderen von der Spontaneität des Willens bedient. Sein Beweis, „daß die geistigen Vorgänge aus ihren materiellen Bedingungen nie zu begreifen sind“ [1]), wird folgendermaßen geführt.

1) Er beginnt: über die Grenzen, Aufl. 4, S. 28.

Bei vollendeter Kenntniß aller Theile des materiellen Systems, ihrer gegenseitigen Lage und ihrer Bewegung bleibt es doch durchaus unbegreiflich, wie einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff-Atomen nicht sollte gleichgiltig sein, wie sie liegen und sich bewegen. Diese Unerklärbarkeit des Geistigen bleibt ganz ebenso bestehen, wenn man diese Elemente nach Art der Monaden schon einzeln mit Bewußtsein ausstattet, und von dieser Annahme aus kann das einheitliche Bewußtsein des Individuums nicht erklärt werden [1]). Schon sein zu beweisender Satz enthält in dem „nie zu begreifen" einen Doppelsinn, und dieser hat im Beweis selber ein Hervortreten zweier Argumente von ganz verschiedener Tragweite neben einander zur Folge. Er behauptet einmal, daß der Versuch, aus materiellen Veränderungen geistige Thatsachen abzuleiten (der gegenwärtig als roher Materialismus verschollen ist, und nur noch in der Weise der Aufnahme psychischer Eigenschaften in die Elemente gemacht wird), die immanente

1) a. a. O. 29. 30. vgl. Räthsel 7. Diese Argumentation ist übrigens nur schlußkräftig, wenn der atomistischen Mechanik sozusagen metaphysische Giltigkeit beigelegt wird. Zu ihrer von Du Bois-R. berührten Geschichte kann auch die Formulirung bei dem Classiker der rationalen Psychologie, Mendelssohn, verglichen werden. Z. B. Schriften (Leipzig 1880) I, 277: 1) „Alles was der menschliche Körper vom Marmorblock Verschiedenes hat, läßt sich auf Bewegung zurückführen. Nun ist die Bewegung nichts Anderes, als die Veränderung des Orts oder der Lage. Es leuchtet in die Augen, daß durch alle möglichen Ortsveränderungen in der Welt, sie mögen noch so zusammengesetzt sein, kein Wahrnehmen dieser Ortsveränderungen zu erhalten sei." 2) „Alle Materie besteht aus mehreren Theilen. Wenn die einzelnen Vorstellungen so in den Theilen der Seele isolirt wären wie die Gegenstände in der Natur, so wäre das Ganze nirgends anzutreffen. Wir würden die Eindrücke verschiedener Sinne nicht vergleichen, die Vorstellungen nicht gegeneinanderhalten, keine Verhältnisse wahrnehmen, keine Beziehungen erkennen können. Hieraus ist klar, daß nicht nur zum Denken, sondern zum Empfinden Vieles in Einem zusammenkommen muß. Da aber die Materie niemals ein einziges Subjekt wird u. s. w." Kant entwickelt diesen „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre" als zweiten Paralogismus der transscendentalen Psychologie. Bei Lotze wurden diese „Thaten des beziehenden Wissens" als „nicht zu überwältigender Grund, auf welchem die Ueberzeugung von der Selbständig[illegible] eines Seelenwesens sicher beruhen kann", in mehreren Schriften (zuletzt Metaphysik 476) entwickelt und bilden die Grundlage dieses Theils seines metaphysischen Systems.

Schranke alles Erfahrens nicht aufzuheben vermag: was sicher ist, aber nichts gegen die Unterordnung des Geistes unter das Naturerkennen entscheidet. Und er behauptet alsdann, daß dieser Versuch an dem Widerspruch scheitern muß, welcher zwischen unserer Vorstellung der Materie und der Eigenschaft der Einheit, die unserem Bewußtsein zukommt, besteht. In seiner späteren Polemik gegen Häckel fügt er diesem Argument das andere hinzu, daß unter solcher Annahme ein weiterer Widerspruch zwischen der Art, wie ein materieller Bestandtheil im Naturzusammenhang mechanisch bedingt ist, und dem Erlebniß der Spontaneität des Willens entsteht; ein „Wille" (in den Bestandtheilen der Materie), der „wollen soll, er mag wollen oder nicht und das im geraden Verhältniß des Produktes der Massen und im umgekehrten des Quadrates der Entfernungen" ist eine contradictio in adjecto [1]).

III.

Das Verhältniß dieses Ganzen zu dem der Naturwissenschaften.

Jedoch in einem weiten Umfang fassen die Geisteswissenschaften Naturthatsachen in sich, haben Naturerkenntniß zur Grundlage.

Dächte man sich rein geistige Wesen in einem aus solchen allein bestehenden Personenreich, so würde ihr Hervortreten, ihre Erhaltung und Entwicklung, wie ihr Verschwinden (welche Vorstellungen man auch von dem Hintergrund sich bilde, aus welchem sie hervorträten und in den sie wieder zurücktreten würden), an Bedingungen geistiger Art gebunden sein; ihr Wohlsein wäre in ihrer Lage zur geistigen Welt gegründet; ihre Verbindung untereinander, ihre Handlungen aufeinander würden sich durch rein geistige Mittel vollziehen und die dauernden Wirkungen ihrer Handlungen würden rein geistiger Art sein; selbst ihr Zurück-

1) Welt-Räthsel S. 8.

treten aus dem Reich der Personen würde in dem Geistigen seinen Grund haben. Das System solcher Individuen würde in reinen Geisteswissenschaften erkannt werden. In Wirklichkeit entsteht ein Individuum, wird erhalten und entwickelt sich auf Grund der Funktionen des thierischen Organismus und ihrer Beziehungen zu dem umgebenden Naturlauf; sein Lebensgefühl ist wenigstens theilweise in diesen Funktionen gegründet; seine Eindrücke sind von den Sinnesorganen und ihren Affektionen seitens der Außenwelt bedingt; den Reichthum und die Beweglichkeit seiner Vorstellungen und die Stärke sowie die Richtung seiner Willensakte finden wir vielfach von Veränderungen in seinem Nervensystem abhängig. Sein Willensantrieb bringt Muskelfasern zur Verkürzung und so ist sein Wirken nach außen an Veränderungen in den Lageverhältnissen der Massentheilchen des Organismus gebunden; dauernde Erfolge seiner Willenshandlungen existiren nur in der Form von Veränderungen innerhalb der materiellen Welt. So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Theil der psycho-physischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt. Das System dieser Lebenseinheiten ist die Wirklichkeit, welche den Gegenstand der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften ausmacht.

Und zwar ist der Mensch als Lebenseinheit, vermöge des doppelten Standpunktes unserer Auffassung (gleichviel welcher der metaphysische Thatbestand sei), so weit inneres Gewahrwerden reicht, als ein Zusammenhang geistiger Thatsachen, so weit wir dagegen mit den Sinnen auffassen, als ein körperliches Ganze für uns da. Inneres Gewahrwerden und äußere Auffassung finden niemals in demselben Akte statt und daher ist uns die Thatsache des geistigen Lebens nie mit der unseres Körpers zugleich gegeben. Hieraus ergeben sich mit Nothwendigkeit zwei verschiedene, nicht in einander aufhebbare Standpunkte für die wissenschaftliche Auffassung, welche die geistigen Thatsachen und die Körperwelt in ihrem Zusammenhang, dessen Ausdruck die psycho-physische Lebenseinheit ist, erfassen will. Gehe ich von der inneren Erfahrung aus, so finde ich die gesammte Außenwelt in meinem Bewußtsein gegeben,

die Gesetze dieses Naturganzen unter den Bedingungen meines Bewußtseins stehend und sonach von ihnen abhängig. Dies ist der Standpunkt, welchen die deutsche Philosophie an der Grenze des achtzehnten und unseres Jahrhunderts als Transscendental-Philosophie bezeichnete. Nehme ich dagegen den Naturzusammenhang, so wie er als Realität vor mir in meinem natürlichen Auffassen steht, und gewahre in die zeitliche Abfolge dieser Außenwelt sowie in ihre räumliche Vertheilung psychische Thatsachen mit eingeordnet, finde ich von dem Eingriff, welchen die Natur selber oder das Experiment macht und welcher in materiellen Veränderungen besteht, wann diese an das Nervensystem herandringen, Veränderungen des geistigen Lebens abhängig, erweitert Beobachtung der Lebensentwicklung und der krankhaften Zustände diese Erfahrungen zu dem umfassenden Bilde der Bedingtheit des Geistigen durch das Körperliche: dann entsteht die Auffassung des Naturforschers, welcher von außen nach innen, von der materiellen Veränderung zur geistigen Veränderung vorandringt. So ist der Antagonismus zwischen dem Philosophen und dem Naturforscher durch den Gegensatz ihrer Ausgangspunkte bedingt.

Wir nehmen nun unseren Ausgangspunkt in der Betrachtungsweise der Naturwissenschaft. Sofern diese Betrachtungsweise sich ihrer Grenzen bewußt bleibt, sind ihre Ergebnisse unbestreitbar. Sie empfangen nur von dem Standpunkt der inneren Erfahrung aus die nähere Bestimmung ihres Erkenntnißwerthes. Die Naturwissenschaft zergliedert den ursächlichen Zusammenhang des Naturlaufes. Wo diese Zergliederung die Punkte erreicht hat, an welchen ein materieller Thatbestand oder eine materielle Veränderung regelmäßig mit einem psychischen Thatbestand oder einer psychischen Veränderung verbunden ist, ohne daß zwischen ihnen ein weiteres Zwischenglied auffindbar wäre: da kann eben nur diese regelmäßige Beziehung selber festgestellt werden, das Verhältniß von Ursache und Wirkung kann aber auf diese Beziehung nicht angewandt werden. Wir finden Gleichförmigkeiten des einen Lebenskreises regelmäßig mit solchen des anderen verknüpft und der mathematische Begriff der Funktion ist der Ausdruck dieses Verhältnisses. Eine Auffassung

desselben, vermöge deren der Ablauf der geistigen neben dem der körperlichen Veränderungen mit dem Gange von zwei gleichgestellten Uhren vergleichbar wäre, ist mit der Erfahrung so gut im Einklang als eine Auffassung, welche nur Ein Uhrwerk als Erklärungsgrund annimmt, unbildlich, welche beide Erfahrungskreise als verschiedene Erscheinungen Eines Grundes betrachtet. Abhängigkeit des Geistigen vom Naturzusammenhang ist also das Verhältniß, welchem gemäß der allgemeine Naturzusammenhang diejenigen materiellen Thatbestände und Veränderungen ursächlich bedingt, welche für uns regelmäßig und ohne eine weitere erkennbare Vermittlung mit geistigen Thatbeständen und Veränderungen verbunden sind. So sieht das Naturerkennen die Verkettung der Ursachen bis zu dem psycho-physischen Leben hin wirken: hier entsteht eine Veränderung, an welcher die Beziehung des Materiellen und Physischen sich der ursächlichen Auffassung entzieht, und diese Veränderung ruft rückwärts in der materiellen Welt eine Veränderung hervor. In diesem Zusammenhang schließt sich dem Experiment des Physiologen die Bedeutung der Struktur des Nervensystems auf. Die verwirrenden Erscheinungen des Lebens werden in eine klare Vorstellung der Abhängigkeiten zerlegt, in deren Verfolg der Naturlauf Veränderungen bis an den Menschen heran führt, diese alsdann durch die Pforten der Sinnesorgane in das Nervensystem dringen, Empfindung, Vorstellen, Gefühl, Begehren entstehen und auf den Naturlauf zurückwirken. Die Lebenseinheit selbst, welche mit dem unmittelbaren Gefühl unseres ungetheilten Daseins uns erfüllt, wird in ein System von Beziehungen aufgelöst, die zwischen den Thatsachen unseres Bewußtseins und der Struktur sowie den Funktionen des Nervensystems empirisch festgestellt werden können: denn jede psychische Aktion zeigt sich nur vermittelst des Nervensystems mit einer Veränderung innerhalb unseres Körpers verbunden, und eine solche ist ihrerseits nur vermittelst ihrer Wirkung auf das Nervensystem von einem Wechsel unserer psychischen Zustände begleitet.

Aus dieser Zergliederung der psycho-physischen Lebenseinheiten entspringt nun eine deutlichere Vorstellung der Abhängigkeit derselben von dem ganzen Zusammenhang der Natur, innerhalb dessen

sie auftreten, wirken und aus dem sie wieder zurücktreten, und somit auch des Studiums der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit von der Naturerkenntniß. Hiernach kann der Grad von Berechtigung festgestellt werden, der den Theorien von Comte und Herbert Spencer über die Stellung dieser Wissenschaften in der von ihnen aufgestellten Hierarchie der Gesammtwissenschaft zukommt. Wie diese Schrift die relative Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zu begründen versuchen wird, so hat sie als die andere Seite der Stellung derselben im wissenschaftlichen Gesammtganzen das System von Abhängigkeiten zu entwickeln, vermöge dessen sie durch die Naturerkenntniß bedingt sind, und sonach in dem Aufbau, welcher in der mathematischen Grundlegung anhebt, das letzte und höchste Glied bilden. Thatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Thatsachen der Natur, die Thatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens. Eben weil das Reich der Personen oder die menschliche Gesellschaft und Geschichte die höchste unter den Erscheinungen der irdischen Erfahrungswelt ist, bedarf seine Erkenntniß an unzähligen Punkten die des Systems von Voraussetzungen, welche für seine Entwicklung in dem Naturganzen gelegen sind.

Und zwar ist der Mensch, gemäß seiner so dargelegten Stellung im causalen Zusammenhang der Natur, von dieser in einer *zwiefachen Beziehung* bedingt.

Die psycho-physische Einheit, so sahen wir, empfängt, vermittelt durch das Nervensystem, beständig Einwirkungen aus dem allgemeinen Naturlauf und sie wirkt wieder auf ihn zurück. Nun liegt es aber in ihrer Natur, daß die Wirkungen, welche von ihr ausgehen, vornehmlich als ein Handeln auftreten, welches von Zwecken geleitet wird. Für diese psycho-physische Einheit kann also einerseits der Naturlauf und seine Beschaffenheit in Bezug auf die Gestaltung der Zwecke selber leitend sein, andrerseits ist er für dieselbe als ein System von Mitteln zur Erreichung dieser Zwecke mitbestimmend. Und so sind wir selbst *da*, wo wir *wollen*, wo wir auf die Natur wirken, eben weil wir nicht blinde Kräfte sind, sondern Willen, welche ihre Zwecke überlegend feststellen,

von dem Naturzusammenhang abhängig. Demnach befinden sich die psycho-physischen Einheiten in einer doppelten Abhängigkeit dem Naturlauf gegenüber. Dieser bedingt einerseits von der Stellung der Erde im kosmischen Ganzen ab als ein System von Ursachen die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit, und das große Problem des Verhältnisses von Naturzusammenhang und Freiheit in dieser Wirklichkeit zerlegt sich für den empirischen Forscher in unzählige Einzelfragen, welche das Verhältniß zwischen Thatsachen des Geistes und Einwirkungen der Natur betreffen. Andrerseits aber entspringen aus den Zwecken dieses Personenreiches Rückwirkungen auf die Natur, auf die Erde, welche der Mensch in diesem Sinne als sein Wohnhaus betrachtet, in dem sich einzurichten er thätig ist, und auch diese Rückwirkungen sind an die Benutzung des naturgesetzlichen Zusammenhanges gebunden. Alle Zwecke liegen dem Menschen ausschließlich innerhalb des geistigen Vorgangs selber, da ja nur in diesem etwas für ihn da ist; aber der Zweck sucht seine Mittel in dem Zusammenhang der Natur. Wie unscheinbar ist oft die Veränderung, welche die schöpferische Macht des Geistes in der Außenwelt hervorgebracht hat: und doch ruht in dieser allein die Vermittlung, durch welche der so geschaffene Werth auch für Andere da ist. So sind die wenigen Blätter, welche, als ein materieller Rückstand tiefster Gedankenarbeit der Alten in der Richtung der Annahme einer Bewegung der Erde, in die Hand des Copernikus kamen, der Ausgangspunkt einer Revolution in unsrer Weltansicht geworden.

An diesem Punkte kann eingesehen werden, wie relativ die Abgrenzung dieser beiden Classen von Wissenschaften von einander ist. Streitigkeiten, wie sie über die Stellung der allgemeinen Sprachwissenschaft geführt wurden, sind unfruchtbar. An den beiden Uebergangsstellen, welche von dem Studium der Natur zu dem des Geistigen führen, an den Punkten, an welchen der Naturzusammenhang auf die Entwicklung des Geistigen einwirkt, und an den anderen Punkten, an welchen derselbe von dem Geistigen Einwirkung empfängt oder auch die Durchgangsstelle für die Einwirkung auf anderes Geistige bildet, vermischen sich

überall Erkenntnisse beider Classen. Erkenntnisse der Naturwissenschaften vermischen sich mit denen der Geisteswissenschaften. Und zwar verwebt sich in diesem Zusammenhang, gemäß der zwiefachen Beziehung, in welcher der Naturlauf das geistige Leben bedingt, die Erkenntniß der bildenden Einwirkung der Natur häufig mit der Feststellung des Einflusses, welchen dieselbe als Material des Handelns ausübt. So wird aus der Erkenntniß der Naturgesetze der Tonbildung ein wichtiger Theil der Grammatik und der musikalischen Theorie abgeleitet, und wiederum ist das Genie der Sprache oder Musik an diese Naturgesetze gebunden, und das Studium seiner Leistungen ist daher bedingt durch das Verständniß dieser Abhängigkeit.

Es kann an diesem Punkte weiter eingesehen werden, daß die Erkenntniß der Bedingungen, welche in der Natur liegen und von der Naturwissenschaft entwickelt werden, in einem breiten Umfang die Grundlage für das Studium der geistigen Thatsachen bilden. Wie die Entwicklung des einzelnen Menschen, so ist auch die Ausbreitung des Menschengeschlechts über das Erdganze und die Gestaltung seiner Schicksale in der Geschichte durch den ganzen kosmischen Zusammenhang bedingt. Kriege bilden z. B. einen Hauptbestandtheil aller Geschichte, da diese als politische es mit dem Willen von Staaten zu thun hat, dieser aber in Waffen auftritt und sich durch dieselben durchsetzt. Die Theorie des Kriegs hängt aber in erster Linie von der Erkenntniß des Physischen ab, welches für die streitenden Willen Unterlage und Mittel darbietet. Denn mit den Mitteln der physischen Gewalt verfolgt der Krieg den Zweck, dem Feinde unseren Willen aufzuzwingen. Dies schließt in sich, daß der Gegner auf der Linie bis zur Wehrlosigkeit, welche das theoretische Ziel des als Krieg bezeichneten Aktes der Gewalt bildet, zu dem Punkte hingezwungen werde, an welchem seine Lage nachtheiliger ist als das Opfer, das von ihm gefordert wird, und nur mit einer nachtheiligeren vertauscht werden kann. In dieser großen Rechnung sind also die für die Wissenschaft wichtigsten, sie zumeist beschäftigenden Zahlen die physischen Bedingungen und Mittel, während über die psychischen Faktoren sehr wenig zu sagen ist.

Und zwar haben die Wissenschaften des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte einmal die der Natur zu ihrer Grundlage, sofern die psycho-physischen Einheiten selber nur mit Hilfe der Biologie studirt werden können, alsdann aber, sofern das Mittel, in dem ihre Entwicklung und ihre Zweckthätigkeit stattfindet, auf dessen Beherrschung also diese letztere sich zu einem großen Theile bezieht, die Natur ist. In der ersteren Rücksicht bilden die Wissenschaften des Organismus ihre Grundlage, in der zweiten vorwiegend die der anorganischen Natur. Und zwar besteht der so aufzuklärende Zusammenhang einmal darin, daß diese Naturbedingungen Entwicklung und Vertheilung des geistigen Lebens auf der Erdoberfläche bestimmen, alsdann darin, daß die Zweckthätigkeit des Menschen an die Gesetze der Natur gebunden und so durch ihre Erkenntniß und Benutzung bedingt ist. Daher zeigt das erstere Verhältniß nur Abhängigkeit des Menschen von der Natur, das zweite aber enthält diese Abhängigkeit nur als die andere Seite der Geschichte seiner zunehmenden Herrschaft über das Erdganze. Derjenige Theil des ersteren Verhältnisses, welcher die Beziehungen des Menschen zu der umgebenden Natur einschließt, ist von Ritter einer vergleichenden Methode unterworfen worden. Glänzende Blicke, wie besonders seine vergleichende Schätzung der Erdtheile nach der Gliederung ihrer Umrisse, ließen eine in den Raumverhältnissen des Erdganzen festgelegte Prädestination der Universalgeschichte ahnen. Die folgenden Arbeiten haben diese bei Ritter als Teleologie der Universalgeschichte gedachte, von einem Buckle in den Dienst des Naturalismus gezogene Anschauung doch nicht bestätigt: an die Stelle der Vorstellung einer gleichmäßigen Abhängigkeit des Menschen von den Naturbedingungen tritt die vorsichtigere Vorstellung, daß das Ringen der geistig-sittlichen Kräfte mit den Bedingungen der todten Räumlichkeit bei den geschichtlichen Völkern, im Gegensatz zu den geschichtslosen, das Verhältniß von Abhängigkeit beständig vermindert hat. Und so hat auch hier eine selbständige, die Naturbedingungen zur Erklärung benutzende Wissenschaft der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit sich behauptet. Das andere Verhältniß aber zeigt mit der Abhängigkeit, welche durch die Anpassung an die Bedingungen

gegeben ist, die Bewältigung der Räumlichkeit durch den wissenschaftlichen Gedanken und die Technik so verbunden, daß die Menschheit in ihrer Geschichte eben vermittelst der Unterordnung die Herrschaft erringt. Natura enim non nisi parendo vincitur [1]).

Das Problem des Verhältnisses der Geisteswissenschaften zu der Naturerkenntniß kann jedoch erst als gelöst gelten, wenn jener Gegensatz, von dem wir ausgingen, zwischen dem transscendentalen Standpunkt, für welchen die Natur unter den Bedingungen des Bewußtseins steht, und dem objektiv empirischen Standpunkt, für welchen die Entwicklung des Geistigen unter den Bedingungen des Naturganzen steht, aufgelöst sein wird. Diese Aufgabe bildet eine Seite des Erkenntnißproblems. Isolirt man dies Problem für die Geisteswissenschaften, so erscheint eine für Alle überzeugende Auflösung nicht unmöglich. Die Bedingungen derselben würden sein: Nachweis der objektiven Realität der inneren Erfahrung; Bewahrheitung der Existenz einer Außenwelt; alsdann sind in dieser Außenwelt geistige Thatsachen und geistige Wesen kraft eines Vorgangs von Uebertragung unseres Inneren in dieselbe da; wie das geblendete Auge, das in die Sonne geblickt hat, ihr Bild in den verschiedensten Farben, an den verschiedensten Stellen im Raume wiederholt: so vervielfältigt unsre Auffassung das Bild unsres Innenlebens und versetzt es in mannigfachen Abwandlungen an verschiedene Stellen des uns umgebenden Naturganzen; dieser Vorgang läßt sich aber logisch als ein Analogieschluß von diesem originaliter uns allein unmittelbar gegebenen Innenleben, vermittelst der Vorstellungen von den mit ihm verketteten Aeußerungen, auf ein verwandten Erscheinungen der Außenwelt entsprechend Verwandtes, zu Grunde Liegendes darstellen und rechtfertigen. Was immer die Natur an sich selber sein mag, das Studium der Ursachen des Geistigen kann sich daran genügen lassen, daß jedenfalls ihre Erscheinungen als Zeichen des Wirklichen, daß die Gleichförmigkeiten in ihrem Zusammensein und ihrer Folge als ein Zeichen solcher Gleichförmig-

1) Baconis aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis. Aph. 3.

keiten in dem Wirklichen aufgefaßt und benutzt werden können. Tritt man aber in die Welt des Geistes und untersucht die Natur, sofern sie Inhalt des Geistes, sofern sie als Zweck oder Mittel in den Willen eingewoben ist: für den Geist ist sie eben, was sie in ihm ist, und was sie an sich sein mag, ist hier ganz gleichgültig. Genug daß er so, wie sie ihm gegeben ist, auf ihre Gesetzmäßigkeit in seinen Handlungen rechnen und den schönen Schein ihres Daseins genießen kann.

IV.

Die Uebersichten über die Geisteswissenschaften.

Es muß versucht werden, dem, welcher in das vorliegende Werk über die Geisteswissenschaften eintritt, einen vorläufigen Ueberblick über den Umfang dieser anderen Hälfte des globus intellectualis zu geben, und vermittelst desselben die Aufgabe des Werkes zu bestimmen.

Die Wissenschaften des Geistes sind noch nicht als ein Ganzes constituirt; noch vermögen sie nicht einen Zusammenhang aufzustellen, in welchem die einzelnen Wahrheiten nach ihren Abhängigkeitsverhältnissen von anderen Wahrheiten und von der Erfahrung geordnet wären.

Diese Wissenschaften sind in der Praxis des Lebens selber erwachsen, durch die Anforderungen der Berufsbildung entwickelt und die Systematik der dieser Berufsbildung dienenden Fakultäten ist daher die naturgewachsene Form des Zusammenhangs derselben. Wurden doch ihre ersten Begriffe und Regeln zumeist in der Ausübung der gesellschaftlichen Funktionen selber gefunden. Ihering hat nachgewiesen, wie juristisches Denken durch eine im Rechtsleben selber sich vollbringende bewußte geistige Arbeit die Grundbegriffe des römischen Rechts geschaffen hat. So zeigt auch die Analyse der älteren griechischen Verfassungen in ihnen die Niederschläge einer bewundernswürdigen Kraft bewußten politischen

Denkens auf Grund klarer Begriffe und Sätze. Der Grundgedanke, welchem gemäß die Freiheit des Individuums in seinem Antheil an der politischen Gewalt gelegen ist, dieser Antheil aber gemäß der Leistung des Individuums für das Ganze durch die staatliche Ordnung geregelt wird, ist zuerst für die politische Kunst selber leitend gewesen, danach von den großen Theoretikern der sokratischen Schule nur in wissenschaftlichem Zusammenhang entwickelt worden. Der Fortgang zu umfassenden wissenschaftlichen Theorien lehnte sich dann vorwiegend an das Bedürfniß einer Berufsbildung der leitenden Stände an. So entsprangen schon in Griechenland aus den Aufgaben eines höheren politischen Unterrichts in dem Zeitalter der Sophisten Rhetorik und Politik, und die Geschichte der meisten Geisteswissenschaften bei den neueren Völkern zeigt den herrschenden Einfluß desselben Grundverhältnisses. Die Literatur der Römer über ihr Gemeinwesen empfing ihre älteste Gliederung dadurch, daß sie in Instruktionen für die Priesterthümer und die einzelnen Magistrate sich entwickelte [1]). Daher ist schließlich die Systematik derjenigen Wissenschaften des Geistes, welche die Grundlage der Berufsbildung der leitenden Organe der Gesellschaft enthalten, sowie die Darstellung dieser Systematik in Encyklopädien aus dem Bedürfniß der Uebersicht über das für solche Vorbildung Erforderliche hervorgegangen, und die natürlichste Form dieser Encyklopädien wird, wie Schleiermacher meisterhaft an der Theologie gezeigt hat, immer die sein, welche mit Bewußtsein von diesem Zwecke aus den Zusammenhang gliedert. Unter diesen einschränkenden Bedingungen wird der in die Geisteswissenschaften Eintretende in solchen encyklopädischen Werken einen Ueberblick über einzelne hervorragende Gruppen dieser Wissenschaften finden [2]).

---

1) Mommsen, röm. Staatsrecht I, 3 ff.

2) Für den Zweck einer so bedingten Uebersicht über einzelne Gebiete der Geisteswissenschaften kann auf folgende Encyklopädien verwiesen werden: Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften, Tübingen 1859. Zweite umgearbeitete Aufl. 1872 (dritte 1881 Titelaufl.). Vergl. dazu Uebersicht und Beurtheilung anderer Encyklopädien in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften Bd. I, 111—164. Warnkönig, juristische Encyklopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft. 1853. Schleiermacher,

Versuche, solche Leistungen überschreitend, die Gesammtgliederung der Wissenschaften zu entdecken, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstande haben, sind von der Philosophie ausgegangen. Sofern sie von metaphysischen Prinzipien her diesen Zusammenhang abzuleiten versuchten, sind sie dem Schicksal aller Metaphysik anheimgefallen. Einer besseren Methode bediente sich schon Bacon, indem er mit dem Problem einer Erkenntniß der Wirklichkeit durch Erfahrung die vorhandenen Wissenschaften des Geistes in Beziehung setzte und ihre Leistungen wie ihre Mängel an der Aufgabe maß. Comenius beabsichtigte in seiner Pansophia aus dem Verhältniß der inneren Abhängigkeit der Wahrheiten von einander die Stufenfolge, in welcher sie im Unterricht auftreten müssen, abzuleiten, und wie er so im Gegensatz gegen den falschen Begriff der formalen Bildung den Grundgedanken eines künftigen Unterrichtswesens (das leider auch heute noch Zukunft ist) entdeckte, hat er durch das Prinzip der Abhängigkeit der Wahrheiten von einander eine angemessene Gliederung der Wissenschaften vorbereitet. Indem Comte die Beziehung zwischen diesem logischen Verhältniß von Abhängigkeit, in welchem Wahrheiten zu einander stehen, und dem geschichtlichen Verhältniß der Abfolge, in welchem sie auftreten, der Untersuchung unterwarf: schuf er die Grundlage für eine wahre Philosophie der Wissenschaften. Die Constitution der Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit betrachtete er als das Ziel seiner großen Arbeit und in der That brachte sein Werk eine starke Bewegung in dieser Richtung hervor; Mill, Littré, Herbert Spencer haben das Problem des Zusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften aufgenommen [1]).

---

kurze Darstellung des theologischen Studiums. Zuerst Berlin 1810. Zweite umgearbeitete Ausg. 1830. Böckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, herausgegeben von Bratuscheck. 1877.

1) Eine Uebersicht der Probleme der Geisteswissenschaften nach dem inneren Zusammenhang, in welchem sie methodisch zu einander stehen, und in welchem folgerecht ihre Auflösung herbeigeführt werden kann, findet man entworfen in: Auguste Comte, Cours de philosophie positive 1830—1842, vom vierten bis sechsten Bande. Seine späteren Werke, welche einen veränderten Standpunkt enthalten, können einem solchen Zweck nicht dienen.

Diese Arbeiten gewähren dem in die Geisteswissenschaften Eintretenden eine ganz andere Art von Ueberblick als die Systematik der Berufsstudien. Sie stellen die Geisteswissenschaften in den Zusammenhang der Erkenntniß, sie fassen das Problem derselben in seinem ganzen Umfang, und nehmen die Lösung in einer die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit umfassenden wissenschaftlichen Construktion in Angriff. Jedoch, erfüllt von der unter den Engländern und Franzosen heute herrschenden verwegenen wissenschaftlichen Baulust, ohne das intime Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit, welches nur aus einer vieljährigen Beschäftigung mit derselben in Einzelforschung sich bildet, haben diese Positivisten gerade denjenigen Ausgangspunkt für ihre Arbeiten nicht gefunden, welcher ihrem Prinzip der Verknüpfung der Einzelwissenschaften entsprochen hätte. Sie hätten ihre Arbeit damit beginnen müssen, die Architektonik des ungeheuren, durch Anfügung beständig erweiterten, von innen immer wieder veränderten, durch Jahrtausende allmälig entstandenen Gebäudes der positiven Geisteswissenschaften zu ergründen, durch Vertiefung in den Bauplan sich verständlich zu machen, und so der Vielseitigkeit, in welcher diese Wissenschaften sich thatsächlich entwickelt haben, mit gesundem Blick für die Vernunft der Geschichte gerecht zu werden. Sie haben

---

Der bedeutendste Gegenentwurf des Systems der Wissenschaften ist von Herbert Spencer. Dem ersten Angriff auf Comte in Spencer, Essays, first series, 1858 folgte die genauere Darlegung in: the classification of the sciences, 1864 (vergl. die Vertheidigung Comte's in Littré, Auguste Comte et la philosophie positive). Die ausgeführte Darstellung der Gliederung der Geisteswissenschaften giebt nunmehr sein System der synthetischen Philosophie, von welchem die Prinzipien der Psychologie zuerst 1855 erschienen, die der Sociologie seit 1876 hervortreten (mit Beziehung auf das Werk: Descriptive Sociology), der abschließende Theil, die Prinzipien der Ethik (von welchem er selber erklärt, daß er ihn „für denjenigen halte, für welchen alle vorhergehenden nur die Grundlage bilden sollen") in einem ersten Bande 1879 die „Thatsachen der Ethik" behandelt. Neben diesem Versuch einer Constitution der Theorie der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ist noch der von John Stuart Mill bemerkenswerth; er ist enthalten im sechsten Buch der Logik, das von der Logik der Geisteswissenschaften oder der moralischen Wissenschaften handelt, und in der Schrift: Mill, Auguste Comte and Positivism. 1865.

einen Nothbau errichtet, der nicht haltbarer ist, als die verwegenen Speculationen eines Schelling und Oken über die Natur. Und so ist es gekommen, daß die aus einem metaphysischen Prinzip entwickelten Geistesphilosophien Deutschlands, von Hegel, Schleiermacher und dem späteren Schelling, den Erwerb der positiven Geisteswissenschaften mit tieferem Blick verwerthen, als die Arbeiten dieser positiven Philosophen es thun.

Andere Versuche einer umfassenden Gliederung auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften sind in Deutschland von der Vertiefung in die Aufgaben der Staatswissenschaften ausgegangen, wodurch freilich eine Einseitigkeit des Gesichtspunktes bedingt ist [1]).

Die Geisteswissenschaften bilden nicht ein Ganzes von einer logischen Constitution, welche der Gliederung des Naturerkennens analog wäre; ihr Zusammenhang hat sich anders entwickelt und muß wie er geschichtlich gewachsen ist nunmehr betrachtet werden.

V.

Ihr Material.

Das Material dieser Wissenschaften bildet die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, so weit sie als geschichtliche Kunde im Bewußtsein der Menschheit sich erhalten hat, als gesellschaftliche, über den gegenwärtigen Zustand sich erstreckende Kunde der Wissenschaft zugänglich gemacht worden ist. So unermeßlich dieses Material ist, so ist doch seine Unvollkommenheit augen-

1) Den Ausgangspunkt bildeten die Discussionen über den Begriff der Gesellschaft und die Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften, in denen eine Ergänzung der Staatswissenschafren gesucht wurde. Den Anstoß gaben L. Stein, Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich, zweite Aufl. 1848, und R. Mohl, Tüb. Zeitschr. für Staatsw. 1851. Fortgeführt in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften Bd. I, 1855 S. 67 ff.: Die Staatswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften. Wir heben zwei Versuche der Gliederung als besonders bemerkenswerth hervor: Stein, System der Staatswissenschaft, 1852, und Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, 1875 ff.

scheinlich. Interessen, welche dem Bedürfniß der Wissenschaft keineswegs entsprechen, Bedingungen der Ueberlieferung, welche in keiner Beziehung zu diesem Bedürfniß stehen, haben den Bestand unserer geschichtlichen Kunde bestimmt. Von der Zeit ab, in welcher, um das Lagerfeuer versammelt, Stammes- und Kriegsgenossen von den Thaten ihrer Helden und dem göttlichen Ursprung ihres Stammes erzählten, hat das starke Interesse der Mitlebenden aus dem dunklen Flusse des gewöhnlichen menschlichen Lebens Thatsachen emporgehoben und bewahrt. Das Interesse einer späteren Zeit und geschichtliche Fügung haben darüber entschieden, was von diesen Thatsachen auf uns gelangen sollte. Geschichtschreibung, als eine freie Kunst der Darstellung, faßt einen einzelnen Theil dieses unermeßlichen Ganzen zusammen, der des Interesses unter irgend einem Gesichtspunkt werth erscheint. Dazu kommt: die heutige Gesellschaft lebt sozusagen auf den Schichten und Trümmern der Vergangenheit; die Niederschläge der Kulturarbeit in Sprache und Aberglaube, in Sitte und Recht, wie andererseits in materiellen Veränderungen, die über Aufzeichnungen hinausgehen, enthalten eine Ueberlieferung, welche in unschätzbarer Weise die Aufzeichnungen unterstützt. Auch über ihre Erhaltung hat doch die Hand der geschichtlichen Fügung entschieden. Nur an zwei Punkten besteht ein den Anforderungen der Wissenschaft entsprechender Zustand des Materials. Der Verlauf der geistigen Bewegungen in dem neueren Europa ist in den Schriften, welche seine Bestandtheile sind, mit einer zureichenden Vollständigkeit erhalten. Und die Arbeiten der Statistik gestatten für den engen Zeitraum und den engen Bezirk von Ländern, innerhalb deren sie zur Anwendung gekommen sind, einen zahlenmäßig festgestellten Einblick in die von ihnen umfaßten Thatsachen der Gesellschaft: sie ermöglichen, der Kunde des gegenwärtigen Zustandes der Gesellschaft eine exakte Grundlage zu geben.

Die Unanschaulichkeit in dem Zusammenhang dieses unermeßlichen Materials kommt zu dieser Lückenhaftigkeit, ja hat nicht wenig dazu beigetragen, die letztere zu steigern. Als der menschliche Geist die Wirklichkeit seinen Gedanken zu unterwerfen begann,

wandte er sich zuerst, von Staunen angezogen, dem Himmel entgegen; diese Wölbung über uns, die auf dem Rund des Horizontes zu ruhen scheint, beschäftigte ihn: ein in sich verbundenes räumliches, den Menschen stets und überall umgebendes Ganze; so war die Orientirung im Weltgebäude der Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung, in den östlichen Ländern wie in Europa. Der Kosmos der geistigen Thatsachen ist nicht dem Auge in seiner Unermeßlichkeit sichtbar, sondern nur dem sammelnden Geiste des Forschers; in irgend einem einzelnen Theile tritt er hervor, wo ein Gelehrter Thatsachen verbindet, und prüft und feststellt: im Inneren des Gemüthes baut er sich dann auf. Eine kritische Sichtung der Ueberlieferungen, Feststellung der Thatsachen, Sammlung derselben bildet daher eine erste umfassende Arbeit der Geisteswissenschaften. Nachdem die Philologie eine mustergiltige Technik an dem schwierigsten und schönsten Stoff der Geschichte, dem classischen Alterthum, herausgebildet hat, wird diese Arbeit theils in unzähligen Einzelforschungen geleistet, theils bildet sie einen Bestandtheil von weiter reichenden Untersuchungen. Der Zusammenhang dieser reinen Description der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie er auf dem Grunde der Physik der Erde, angelehnt an die Geographie, die Vertheilung des Geistigen und seiner Unterschiede auf dem Erdganzen in Zeit und Raum zu beschreiben zum Ziel hat, kann seine Anschaulichkeit immer nur durch Zurückführung auf klare räumliche Maße, Zahlenverhältnisse, Zeitbestimmungen, durch die Hilfsmittel graphischer Darstellung empfangen. Bloße Sammlung und Sichtung des Materials geht hier in eine gedankenmäßige Bearbeitung und Gliederung desselben allmälig über.

VI.

Drei Classen von Aussagen in ihnen.

Die Geisteswissenschaften, wie sie sind und wirken, kraft der Vernunft der Sache, die in ihrer Geschichte thätig war (nicht wie die kühnen Architekten, die sie neu bauen wollen, wünschen), ver-

knüpfen in sich drei unterschiedene Classen von Aussagen. Die einen von ihnen sprechen ein Wirkliches aus, das in der Wahrnehmung gegeben ist; sie enthalten den historischen Bestandtheil der Erkenntniß. Die anderen entwickeln das gleichförmige Verhalten von Theilinhalten dieser Wirklichkeit, welche durch Abstraktion ausgesondert sind: sie bilden den theoretischen Bestandtheil derselben. Die letzten drücken Werthurtheile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der praktische Bestandtheil der Geisteswissenschaften befaßt. Thatsachen, Theoreme, Werthurtheile und Regeln: aus diesen drei Classen von Sätzen bestehen die Geisteswissenschaften. Und die Beziehung zwischen der historischen Richtung in der Auffassung, der abstrakt-theoretischen und der praktischen geht als ein gemeinsames Grundverhältniß durch die Geisteswissenschaften. Die Auffassung des Singularen, Individualen bildet in ihnen (da sie die beständige Widerlegung des Satzes von Spinoza: omnis determinatio est negatio sind) so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung abstrakter Gleichförmigkeiten. Von der ersten Wurzel im Bewußtsein bis zur höchsten Spitze ist der Zusammenhang der Werthurtheile und Imperative unabhängig von dem der zwei ersten Classen. Die Beziehung dieser drei Aufgaben zu einander im denkenden Bewußtsein kann erst im Verlauf der erkenntnißtheoretischen Analysis (umfassender: der Selbstbesinnung) entwickelt werden. Jedenfalls bleiben Aussagen über Wirklichkeit von Werthurtheilen und Imperativen auch in der Wurzel gesondert: so entstehen zwei Arten von Sätzen, die primär verschieden sind. Und zugleich muß anerkannt werden, daß diese Verschiedenheit innerhalb der Geisteswissenschaften einen doppelten Zusammenhang in denselben zur Folge hat. Wie sie gewachsen sind enthalten die Geisteswissenschaften neben der Erkenntniß dessen was ist das Bewußtsein des Zusammenhangs der Werthurtheile und Imperative, als in welchem Werthe, Ideale, Regeln, die Richtung auf Gestaltung der Zukunft verbunden sind. Ein politisches Urtheil, das eine Institution verwirft, ist nicht wahr oder falsch, sondern richtig oder unrichtig, insofern seine Richtung, sein Ziel abgeschätzt wird; wahr oder falsch kann dagegen ein politisches Urtheil sein, welches

die Beziehungen dieser Institution zu anderen Institutionen erörtert. Erst indem diese Einsicht für die Theorie von Satz, Aussage, Urtheil leitend wird, entsteht eine erkenntniß-theoretische Grundlage, die den Thatbestand der Geisteswissenschaften nicht in die Enge einer Erkenntniß von Gleichförmigkeiten nach Analogie der Naturwissenschaft zusammendrängt und solchergestalt verstümmelt, sondern wie sie gewachsen sind, begreift und begründet.

VII.

Aussonderung der Einzelwissenschaften aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Die Zwecke der Geisteswissenschaften, das Singulare, Individuale der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erfassen, die in seiner Gestaltung wirksamen Gleichförmigkeiten zu erkennen, Ziele und Regeln seiner Fortgestaltung festzustellen, können nur vermittelst der Kunstgriffe des Denkens, vermittelst der Analysis und der Abstraktion erreicht werden. Der abstrakte Ausdruck, in welchem von bestimmten Seiten des Thatbestandes abgesehen wird, andere aber entwickelt werden, ist nicht das ausschließliche letzte Ziel dieser Wissenschaften, aber ihr unentbehrliches Hilfsmittel. Wie das abstrahirende Erkennen nicht die Selbständigkeit der anderen Zwecke dieser Wissenschaften in sich auflösen darf: so kann weder die geschichtliche, die theoretische Erkenntniß noch die Entwicklung der die Gesellschaft thatsächlich leitenden Regeln dieses abstrahirenden Erkennens entrathen. Der Streit zwischen der historischen und der abstrakten Schule entstand, indem die abstrakte Schule den ersten, die historische den anderen Fehler beging. Jede Einzelwissenschaft entsteht nur durch den Kunstgriff der Herauslösung eines Theilinhaltes aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Selbst die Geschichte sieht von den Zügen im Leben der einzelnen Menschen und der Gesellschaft, welche in der von ihr darzustellenden Epoche denen aller anderen Epochen

gleich sind, ab; ihr Blick ist auf das Unterscheidende und Singulare gerichtet. Hierüber kann sich der einzelne Geschichtschreiber täuschen, da aus einer solchen Richtung des Blickes schon die Auswahl der Züge in seinen Quellen entspringt; aber wer die wirkliche Leistung desselben mit dem ganzen Thatbestand der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit vergleicht, muß es anerkennen. Hieraus ergiebt sich der wichtige Satz, daß jede einzelne Wissenschaft des Geistes nur relativ, in ihrer Beziehung zu den anderen Wissenschaften des Geistes mit Bewußtsein erfaßt, die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit erkennt. Die Gliederung dieser Wissenschaften, ihr gesundes Wachsthum in ihrer Besonderung ist sonach an die Einsicht in die Beziehung jeder ihrer Wahrheiten auf das Ganze der Wirklichkeit, in der sie enthalten sind, sowie an das stete Bewußtsein der Abstraktion, vermöge deren diese Wahrheiten da sind, und des begränzten Erkenntnißwerthes, der ihnen gemäß ihrem abstrakten Charakter zukommt, gebunden.

Nun kann vorgestellt werden, welche die fundamentalen Zerlegungen sind, vermöge deren die einzelnen Wissenschaften des Geistes ihren ungeheuren Gegenstand zu bewältigen versucht haben.

VIII.

Wissenschaften der Einzelmenschen als der Elemente dieser Wirklichkeit.

Die Analysis findet in den Lebenseinheiten, den psycho-physischen Individuis die Elemente, aus welchen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen, und das Studium dieser Lebenseinheiten bildet die am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes. Den Naturwissenschaften ist der Sinnenschein von Körpern verschiedener Größe, die sich im Raume bewegen, sich ausdehnen und erweitern, zusammenziehen und verringern, in welchen Veränderungen der Beschaffenheiten vorgehen, als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen gegeben. Sie haben sich nur langsam

richtigeren Ansichten über die Constitution der Materie genähert. In diesem Punkte besteht ein viel günstigeres Verhältniß zwischen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Intelligenz. Dieser ist in ihr selber die Einheit unmittelbar gegeben, welche das Element in dem vielverwickelten Gebilde der Gesellschaft ist, während dasselbe in den Naturwissenschaften erschlossen werden muß. Die Subjecte, an welche das Denken die Prädicirungen, durch die alles Erkennen stattfindet, nach seinem unweigerlichen Gesetz heftet, sind in den Naturwissenschaften Elemente, welche durch eine Zertheilung der äußeren Wirklichkeit, ein Zerschlagen, Zersplittern der Dinge nur hypothetisch gewonnen sind; in den Geisteswissenschaften sind es reale, in der inneren Erfahrung als Thatsachen gegebene Einheiten. Die Naturwissenschaft baut die Materie aus kleinen, keiner selbständigen Existenz mehr fähigen, nur noch als Bestandtheile der Molecüle denkbaren Elementartheilchen auf; die Einheiten, welche in dem wunderbar verschlungenen Ganzen der Geschichte und der Gesellschaft aufeinander wirken, sind Individua, psycho-physische Ganze, deren jedes von jedem anderen unterschieden, deren jedes eine Welt ist. Ist doch die Welt nirgend anders als eben in der Vorstellung eines solchen Individuums. Diese Unermeßlichkeit eines psycho-physischen Ganzen, in der schließlich die Unermeßlichkeit der Natur nur enthalten ist, läßt sich an der Analysis der Vorstellungswelt verdeutlichen, als in welcher aus Empfindungen und Vorstellungen eine Einzelanschauung sich aufbaut, dann aber, aus welcher Fülle von Elementen sie auch bestehe, als ein Element in die bewußte Verknüpfung und Trennung der Vorstellungen eintritt. Und diese Singularität eines jeden solchen einzelnen Individuums, das an irgend einem Punkte des unermeßlichen geistigen Kosmos wirkt, läßt sich, gemäß dem Satz: individuum est ineffabile, in seine einzelnen Bestandtheile verfolgen, wodurch sie erst in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wird.

Die Theorie dieser psycho-physischen Lebenseinheiten ist die Anthropologie und Psychologie. Ihr Material bildet die ganze Geschichte und Lebenserfahrung und gerade die Schlüsse aus dem

Studium der psychischen Massenbewegungen werden in ihr eine stets wachsende Bedeutung erlangen. Die Verwerthung des ganzen Reichthums der Thatsachen, welche den Stoff der Geisteswissenschaften überhaupt bilden, ist der wahren Psychologie sowohl mit den Theorien, von denen demnächst zu sprechen sein wird, als mit der Geschichte gemeinsam. Alsdann aber ist festzuhalten: außerhalb der psychischen Einheiten, welche den Gegenstand der Psychologie bilden, giebt es überhaupt keine geistige Thatsache für unsere Erfahrung. Da nun die Psychologie keineswegs alle Thatsachen in sich schließt, welche Gegenstand der Geisteswissenschaften sind, oder (was dasselbe ist) welche die Erfahrung uns an psychischen Einheiten auffassen läßt: so ergiebt sich hieraus, daß die Psychologie nur einen Theilinhalt dessen, was in jedem einzelnen Individuum vorgeht, zum Gegenstande hat. Sie kann daher nur durch eine Abstraction von der Gesammtwissenschaft der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgesondert und nur in beständiger Beziehung auf sie entwickelt werden. Wohl ist die psycho-physische Einheit dadurch in sich geschlossen, daß für sie nur Zweck sein kann, was in ihrem eigenen Willen gesetzt ist, nur werthvoll, was in ihrem Gefühl so gegeben ist, nur wirklich und wahr, was als gewiß, als evident vor ihrem Bewußtsein sich bewährt. Aber dieses so geschlossene, im Selbstbewußtsein seiner Einheit gewisse Ganze ist andrerseits nur in dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgetreten; seine Organisation zeigt es als von außen Einwirkung empfangend und nach außen zurückwirkend; seine ganze Inhaltlichkeit ist nur eine inmitten der umfassenden Inhaltlichkeit des Geistes in der Geschichte und Gesellschaft vorübergehend auftretende einzelne Gestalt; ja der höchste Zug seines Wesens ist es, vermöge dessen es in etwas lebt, das nicht es selber ist. Der Gegenstand der Psychologie ist also jederzeit nur das Individuum, welches aus dem lebendigen Zusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgesondert ist, und sie ist darauf angewiesen, die allgemeinen Eigenschaften, welche psychische Einzelwesen in diesem Zusammenhang entwickeln, durch einen Vorgang von Abstraktion

festzustellen. Den Menschen, wie er, abgesehen von der Wechselwirkung in der Gesellschaft, gleichsam vor ihr ist, findet sie weder in der Erfahrung noch vermag sie ihn zu erschließen: wäre das der Fall, so würde der Aufbau der Geisteswissenschaften sich ungleich einfacher gestaltet haben. Selbst der ganz enge Umkreis unbestimmt ausdrückbarer Grundzüge, welche wir geneigt sind dem Menschen an und für sich zuzuschreiben, unterliegt dem ungeschlichteten Streit hart aneinanderstoßender Hypothesen.

Hier kann also sofort ein Verfahren abgewiesen werden, welches den Aufbau der Geisteswissenschaften unsicher macht, indem es in die Grundmauern Hypothesen einfügt. Das Verhältniß der Individualeinheiten zur Gesellschaft ist von zwei entgegengesetzten Hypothesen aus konstruktiv behandelt worden. Seitdem dem Naturrecht der Sophisten Plato's Auffassung des Staats als des Menschen im Großen gegenübertrat, befehden sich diese beiden Theorien, ähnlich wie die atomistische und die dynamische, in Bezug auf die Construktion der Gesellschaft. Wol nähern sie sich einander in ihrer Fortbildung, aber die Auflösung des Gegensatzes ist erst möglich, wenn die construktive Methode, die ihn hervorbrachte, verlassen wird, wenn die einzelnen Wissenschaften der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Theile eines umfassenden analytischen Verfahrens, die einzelnen Wahrheiten als Aussagen über Theilinhalte dieser Wirklichkeit aufgefaßt werden. In diesem analytischen Gang der Untersuchung kann die Psychologie nicht, wie durch die erste dieser Hypothesen geschieht, als Darstellung der anfänglichen Ausstattung eines von dem geschichtlichen Stamme der Gesellschaft losgelösten Individuums entwickelt werden. Haben doch z. B. die Grundverhältnisse des Willens wol den Schauplatz des Wirkens in den Individuen, aber nicht den Erklärungsgrund. Eine solche Isolirung und dann eine mechanische Zusammensetzung von Individuen, als Methode der Construktion der Gesellschaft, war der Grundfehler der alten naturrechtlichen Schule. Die Einseitigkeit dieser Richtung ist immer wieder bekämpft worden durch eine entgegengesetzte Einseitigkeit. Diese hat, gegenüber einer mechanischen Zusammensetzung der Gesellschaft, Formeln entworfen, welche die

Einheit des gesellschaftlichen Körpers ausdrücken und so der anderen Hälfte des Thatbestandes genugthun sollten. Eine solche Formel ist die Unterordnung des Verhältnisses des Einzelnen zum Staat unter das Verhältniß des Theils zum Ganzen, welches vor dem Theil ist, in der Staatslehre des Aristoteles; ist die Durchführung der Vorstellung vom Staat als einem wohlgeordneten thierischen Organismus bei den Publicisten des Mittelalters, welche von bedeutenden gegenwärtigen Schriftstellern vertheidigt und näher ausgebildet wird; ist der Begriff einer Volksseele oder eines Volksgeistes. Nur durch den geschichtlichen Gegensatz haben diese Versuche, die Einheit der Individuen in der Gesellschaft einem Begriff unterzuordnen, eine vorübergehende Berechtigung. Der Volksseele fehlt die Einheit des Selbstbewußtseins und Wirkens, welche wir im Begriff der Seele ausdrücken. Der Begriff des Organismus substituirt für ein gegebenes Problem ein anderes, und zwar wird vielleicht, wie schon J. St. Mill bemerkt hat, die Auflösung des Problems der Gesellschaft früher und vollständiger gelingen als die des Problems des thierischen Organismus; schon jetzt aber kann die außerordentliche Verschiedenheit dieser beiden Arten von Systemen, in denen zu einer Gesammtleistung einander gegenseitig bedingende Funktionen zusammengreifen, gezeigt werden. Das Verhältniß der psychischen Einheiten zur Gesellschaft darf sonach überhaupt keiner Construktion unterworfen werden. Kategorien, wie Einheit und Vielheit, Ganzes und Theil, sind für eine Construktion nicht benutzbar: selbst wo die Darstellung ihrer nicht entbehren kann, darf nie vergessen werden, daß sie in der Erfahrung des Individuums von sich selber ihren lebendigen Ursprung gehabt haben, daß sonach durch keine Rückanwendung mehr an dem Erlebniß, welches das Individuum sich selber in der Gesellschaft ist, aufgeklärt werden kann, als die Erfahrung für sich zu sagen im Stande ist.

Der Mensch als eine der Geschichte und Gesellschaft voraufgehende Thatsache ist eine Fiction der genetischen Erklärung; derjenige Mensch, den gesunde analytische Wissenschaft zum Object hat, ist das Individuum als ein Bestandtheil der Gesellschaft. Das

schwierige Problem, welches Psychologie aufzulösen hat, ist: analytische Erkenntniß der allgemeinen Eigenschaften dieses Menschen.

So aufgefaßt, ist Anthropologie und Psychologie die Grundlage aller Erkenntniß des geschichtlichen Lebens, wie aller Regeln der Leitung und Fortbildung der Gesellschaft. Sie ist nicht nur Vertiefung des Menschen in die Betrachtung seiner selbst. Ein Typus der Menschennatur steht immer zwischen dem Geschichtschreiber und seinen Quellen, aus denen er Gestalten zu pulsirendem Leben erwecken will; er steht nicht minder zwischen dem politischen Denker und der Wirklichkeit der Gesellschaft, welcher dieser Regeln ihrer Fortbildung entwerfen will. Die Wissenschaft will nur diesem subjektiven Typus Richtigkeit und Fruchtbarkeit geben. Sie will allgemeine Sätze entwickeln, deren Subject diese Individualeinheit ist, deren Prädikate alle Aussagen über sie sind, welche für das Verständniß der Gesellschaft und der Geschichte fruchtbar werden können. Diese Aufgabe der Psychologie und Anthropologie schließt aber in sich eine Erweiterung ihres Umfangs. Ueber die bisherige Erforschung der Gleichförmigkeiten des geistigen Lebens hinaus muß sie typische Unterschiede desselben erkennen, die Einbildungskraft des Künstlers, das Naturell des handelnden Menschen der Beschreibung und Analysis unterwerfen und das Studium der Formen des geistigen Lebens durch die Description der Realität seines Verlaufs, sowie seines Inhaltes ergänzen. Hierdurch wird die Lücke ausgefüllt, welche in den bisherigen Systemen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit zwischen der Psychologie einerseits, der Aesthetik, Ethik, den Wissenschaften der politischen Körper sowie der Geschichtswissenschaft andrerseits existirt: ein Platz, der bisher nur von den ungenauen Generalisationen der Lebenserfahrung, den Schöpfungen der Dichter, Darstellungen der Weltmänner von Charakteren und Schicksalen, unbestimmten allgemeinen Wahrheiten, welche der Geschichtschreiber in seine Erzählung verwebt, eingenommen war.

Die Aufgaben einer solchen grundlegenden Wissenschaft kann die Psychologie nur lösen, indem sie sich in den Grenzen einer descriptiven Wissenschaft hält, welche Thatsachen und Gleichförmig-

keiten an Thatsachen feststellt, dagegen die erklärende Psychologie, welche den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens durch gewisse Annahmen ableitbar machen will, von sich reinlich unterscheidet. Nur durch dieses Verfahren kann für die letztere ein genaues, unbefangen festgestelltes Material gewonnen werden, welches eine Verification der psychologischen Hypothesen gestattet. Vor Allem aber: nur so können endlich die Einzelwissenschaften des Geistes eine Grundlegung erhalten, die selber fest ist, während jetzt auch die besten Darstellungen der Psychologie Hypothesen auf Hypothesen bauen.

Wir ziehen das Ergebniß für den Zusammenhang dieser Darlegung. Der einfachste Befund, welchen die Analysis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit abzugewinnen vermag, liegt in der Psychologie vor; sie ist demnach die erste und elementarste unter den Einzelwissenschaften des Geistes; dem entsprechend bilden ihre Wahrheiten die Grundlage des weiteren Aufbaues. Aber ihre Wahrheiten enthalten nur einen aus dieser Wirklichkeit ausgelösten Theilinhalt und haben daher die Beziehung auf diese zur Voraussetzung. Demnach kann nur vermittelst einer erkenntniß-theoretischen Grundlegung die Beziehung der psychologischen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften des Geistes und zu der Wirklichkeit selber, deren Theilinhalte sie sind, aufgeklärt werden. Für die Psychologie selber aber ergiebt sich aus ihrer Stellung im Zusammenhang der Geisteswissenschaften, daß sie als descriptive Wissenschaft (ein in der Grundlegung näher zu entwickelnder Begriff) sich unterscheiden muß von der erklärenden Wissenschaft, welche, ihrer Natur nach hypothetisch, einfachen Annahmen die Thatsachen des geistigen Lebens zu unterwerfen unternimmt.

Die Darstellung der einzelnen psycho-physischen Lebenseinheit ist die Biographie. Das Gedächtniß der Menschheit hat sehr viele Individualexistenzen des Interesses und der Aufbewahrung würdig befunden. Carlyle sagt einmal von der Geschichte: „weises Erinnern und weises Vergessen, darin liegt Alles". Das Singulare des Menschendaseins ergreift eben, nach der Gewalt, mit der das Individuum die Anschauung und die Liebe anderer Individuen

zu sich hinreißt, stärker als irgend ein anderes Object oder irgend eine Generalisation. Die Stellung der Biographie innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft entspricht der Stellung der Anthropologie innerhalb der theoretischen Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Daher wird der Fortschritt der Anthropologie und die wachsende Erkenntniß ihrer grundlegenden Stellung auch die Einsicht vermitteln, daß die Erfassung der ganzen Wirklichkeit eines Individualdaseins, seine Naturbeschreibung in seinem geschichtlichen milieu, ein Höchstes von Geschichtschreibung ist, gleichwerthig durch die Tiefe der Aufgabe jeder geschichtlichen Darstellung, die aus breiterem Stoff gestaltet. Der Wille eines Menschen, in seinem Verlauf und seinem Schicksal, wird hier in seiner Würde als Selbstzweck erfaßt, und der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit Alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt, als irgend einem Theil der Erde. Die Biographie stellt so die fundamentale geschichtliche Thatsache rein, ganz, in ihrer Wirklichkeit dar. Und nur der Historiker, der sozusagen von diesen Lebenseinheiten aus die Geschichte aufbaut, der durch den Begriff von Typus und Repräsentation sich der Auffassung von Ständen, von gesellschaftlichen Verbänden überhaupt, von Zeitaltern zu nähern sucht, der durch den Begriff von Generationen Lebensläufe aneinander kettet, wird die Wirklichkeit eines geschichtlichen Ganzen erfassen, im Gegensatz zu den todten Abstraktionen, die zumeist aus den Archiven entnommen werden.

Ist die Biographie ein wichtiges Hilfsmittel für die weitere Entwicklung einer wahren Realpsychologie, so hat sie andrerseits in dem dermaligen Zustande dieser Wissenschaft ihre Grundlage. Man kann das wahre Verfahren des Biographen als Anwendung der Wissenschaft der Anthropologie und Psychologie auf das Problem, eine Lebenseinheit, ihre Entwicklung und ihr Schicksal lebendig und verständlich zu machen, bezeichnen.

Regeln persönlicher Lebensführung haben zu allen Zeiten einen weiteren Zweig der Literatur gebildet; einige der schönsten

und tiefsten Schriften aller Literatur sind diesem Gegenstande gewidmet. Sollen sie aber den Charakter der Wissenschaft erlangen: so führt eine solche Bestrebung zurück in die Selbstbesinnung über den Zusammenhang zwischen unserer Erkenntniß von der Wirklichkeit der Lebenseinheit und unserem Bewußtsein von den Beziehungen der Werthe zu einander, welche unser Wille und unser Gefühl im Leben finden.

An der Grenze der Naturwissenschaften und der Psychologie hat sich ein Gebiet von Untersuchungen ausgesondert, welches von seinem ersten genialen Bearbeiter als Psychophysik bezeichnet worden ist und welches sich durch das Zusammenwirken hervorragender Forscher zu dem Entwurf einer physiologischen Psychologie erweitert hat. Diese Wissenschaft ging davon aus, ohne Rücksicht auf den metaphysischen Streit über Körper und Seele die thatsächlichen Beziehungen zwischen diesen beiden Erscheinungsgebieten möglichst genau feststellen zu wollen. Der neutrale, in der äußersten hier denkbaren Abstraktion verbleibende Begriff der Funktion in seiner mathematischen Bedeutung wurde hierbei von Fechner zu Grunde gelegt, und Feststellung der bestehenden so in zwei Richtungen darstellbaren Abhängigkeiten als das Ziel dieser Wissenschaft festgehalten. Den Mittelpunkt seiner Untersuchungen bildete das Funktionsverhältniß zwischen Reiz und Empfindung. Will jedoch diese Wissenschaft die Lücke, welche zwischen Physiologie und Psychologie besteht, vollständig ausfüllen, will sie alle Berührungspunkte des körperlichen und psychischen Lebens umfassen und zwischen Physiologie und Psychologie die Verbindung so vollständig und wirksam als möglich herstellen: dann findet sie sich genöthigt, diese Beziehung in die umfassende Vorstellung des ursächlichen Zusammenhangs der gesammten Wirklichkeit einzuordnen. Und zwar bildet die einseitige Dependenz psychischer Thatsachen und Veränderungen von physiologischen den Hauptgegenstand einer solchen physiologischen Psychologie. Sie entwickelt die Abhängigkeit des geistigen Lebens von seiner körperlichen Unterlage; untersucht die Grenzen, innerhalb deren eine solche Abhängigkeit nachweisbar ist; stellt alsdann auch die Rückwirkungen dar, welche

von den geistigen Veränderungen zu den körperlichen gehen. So verfolgt sie das geistige Leben, von den Beziehungen, welche zwischen der physiologischen Leistung der Sinnesorgane und dem psychischen Vorgang von Empfindung und Wahrnehmung obwalten, zu denen zwischen dem Auftreten, Verschwinden, der Verkettung der Vorstellungen einerseits, der Struktur und den Funktionen des Gehirns andrerseits, bis zu denen, welche zwischen dem Reflexmechanismus und motorischen System und entsprechend der Lautbildung, Sprache und geregelten Bewegung bestehen.

IX.

Stellung des Erkennens zu dem Zusammenhang geschichtlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Von dieser Zergliederung der einzelnen psycho-physischen Einheiten ist diejenige unterschieden, welche das Ganze der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande hat. Franzosen und Engländer haben den Begriff einer die Theorie dieses Ganzen entwickelnden Gesammtwissenschaft entworfen und dieselbe als Sociologie bezeichnet. In der That kann die Erkenntniß der Entwicklung der Gesellschaft nicht von der Erkenntniß ihres gegenwärtigen status getrennt werden. Beide Classen von Thatsachen bilden Einen Zusammenhang. Der gegenwärtige Zustand, in welchem die Gesellschaft sich befindet, ist das Ergebniß des früheren und er ist zugleich die Bedingung des nächsten. Der ermittelte status desselben in dem jetzigen Moment gehört im nächsten bereits der Geschichte an. Jeder Durchschnitt, der den status der Gesellschaft in einem gegebenen Augenblick darstellt, ist daher, sobald man sich über den Moment erhebt, als ein geschichtlicher Zustand zu betrachten. Der Begriff der Gesellschaft kann sonach gebraucht werden, dieses sich entwickelnde Ganze zu bezeichnen [1]).

---

1) Der Begriff der Sociologie oder Gesellschaftswissenschaft, wie Comte, Spencer u. a. ihn fassen, muß ganz unterschieden werden von dem Begriff, den Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft bei den deutschen Staatsrechts-

Viel verschlungener noch, räthselhafter als unser eigener Organismus, als seine am meisten räthselhaften Theile, wie das Gehirn, steht diese Gesellschaft, d. h. die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, dem Individuum als ein Objekt der Betrachtung gegenüber. Der Strom des Geschehens in ihr fließt unaufhaltsam voran, während die einzelnen Individua, aus denen er besteht, auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von ihm wieder abtreten. So findet das Individuum sich in ihm vor, als ein Element, mit anderen Elementen in Wechselwirkung. Es hat dies Ganze nicht gebaut, in das es hineingeboren ist. Es kennt von den Gesetzen, in denen hier Individuen auf einander wirken, nur wenige und unbestimmt gefaßte. Wohl sind es dieselben Vorgänge, die in ihm, vermöge innerer Wahrnehmung, ihrem ganzen Gehalt nach bewußt sind, und welche außer ihm dieses Ganze gebaut haben; aber ihre Verwickelung ist so groß, die Bedingungen der Natur, unter denen sie auftreten, sind so mannigfaltig, die Mittel der Messung und des Versuchs sind so eng begrenzt, daß die Erkenntniß dieses Baues der Gesellschaft durch kaum überwindlich erscheinende Schwierigkeiten aufgehalten worden ist. Hieraus entspringt die Verschiedenheit zwischen unserem Verhältniß zur Gesellschaft und dem zur Natur. Die Thatbestände in der Gesellschaft sind uns von innen verständlich, wir können sie in uns, auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, bis auf einen gewissen Punkt nachbilden, und mit Liebe und Haß, mit leidenschaftlicher Freude, mit dem ganzen Spiel unserer Affekte begleiten wir anschauend die Vorstellung der geschichtlichen Welt. Die Natur ist uns stumm. Nur die Macht unserer Imagination ergießt einen Schimmer von Leben und Innerlichkeit über sie. Denn sofern wir ein mit ihr in Wechselwirkung stehendes System körperlicher Elemente sind, begleitet kein inneres Gewahrwerden das Spiel dieser Wechselwirkung. Darum kann auch

---

lehrern erhalten haben, welche in dem status einer gegebenen Zeit Gesellschaft und Staat unterscheiden, ausgehend von dem Bedürfniß, die äußere Organisation des Zusammenlebens zu bezeichnen, welche die Voraussetzung und Grundlage des Staats bildet.

die Natur für uns den Ausdruck erhabener Ruhe haben. Dieser Ausdruck schwände, wenn wir dasselbe wechselnde Spiel inneren Lebens in ihren Elementen gewahrten oder in ihnen vorzustellen gezwungen wären, welches die Gesellschaft für uns erfüllt. Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen in ihr erleben wir mit, in aller Kraft unseres ganzen Wesens, da wir in uns selber von innen, in lebendigster Unruhe, die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut. Das Bild ihres Zustandes sind wir genöthigt in immer regsamen Werthurtheilen zu meistern, mit nie ruhendem Antrieb des Willens wenigstens in der Vorstellung umzugestalten.

Dies Alles prägt dem Studium der Gesellschaft gewisse Grundzüge auf, welche es durchgreifend von dem der Natur unterscheiden. Die Gleichförmigkeiten, welche auf dem Gebiet der Gesellschaft festgestellt werden können, stehen nach Zahl, Bedeutung und Bestimmtheit der Fassung sehr zurück hinter den Gesetzen, welche auf der sicheren Grundlage der Beziehungen im Raum und der Eigenschaften der Bewegung über die Natur aufgestellt werden konnten. Die Bewegungen der Gestirne, nicht nur unseres Planetensystems, sondern von Sternen, deren Licht erst nach Jahren unser Auge trifft, können als dem so einfachen Gravitationsgesetz unterworfen aufgezeigt und auf lange Zeiträume voraus berechnet werden. Eine solche Befriedigung des Verstandes vermögen die Wissenschaften der Gesellschaft nicht zu gewähren. Die Schwierigkeiten der Erkenntniß einer einzelnen psychischen Einheit werden vervielfacht durch die große Verschiedenartigkeit und Singularität dieser Einheiten, wie sie in der Gesellschaft zusammenwirken, durch die Verwicklung der Naturbedingungen, unter denen sie verbunden sind, durch die Summirung der Wechselwirkungen, welche in der Aufeinanderfolge vieler Generationen sich vollzieht und die es nicht gestattet, aus der menschlichen Natur, wie wir sie heute kennen, die Zustände früherer Zeiten direkt abzuleiten oder die heutigen Zustände aus einem allgemeinen Typus der menschlichen Natur zu folgern. Und doch wird dieses Alles mehr als aufgewogen

durch die Thatsache, daß ich selber, der ich mich von innen erlebe und kenne, ein Bestandtheil dieses gesellschaftlichen Körpers bin, und daß die anderen Bestandtheile mir gleichartig und sonach für mich ebenfalls in ihrem Inneren auffaßbar sind. Ich verstehe das Leben der Gesellschaft. Das Individuum ist einerseits ein Element in den Wechselwirkungen der Gesellschaft, ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme dieser Wechselwirkungen, in bewußter Willensrichtung und Handlung auf die Einwirkungen derselben reagirend, und es ist zugleich die dieses Alles anschauende und erforschende Intelligenz. Das Spiel der für uns seelenlosen wirkenden Ursachen wird hier abgelöst von dem der Vorstellungen, Gefühle und Beweggründe. Und grenzenlos ist die Singularität, der Reichthum im Spiel der Wechselwirkung, die hier sich aufthun. Der Wassersturz setzt sich aus homogenen stoßenden Wassertheilchen zusammen; aber ein einziger Satz, der doch nur ein Hauch des Mundes ist, erschüttert die ganze beseelte Gesellschaft eines Welttheils durch ein Spiel von Motiven in lauter individuellen Einheiten: so verschieden ist die hier auftretende Wechselwirkung, nämlich das in der Vorstellung entspringende Motiv, von jeder anderen Art von Ursache. Andere unterscheidende Grundzüge folgen hieraus. Das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch; große Leistungen in ihnen gehen nicht von der bloßen Stärke der Intelligenz aus, sondern von einer Mächtigkeit des persönlichen Lebens. Diese geistige Thätigkeit findet sich, ohne jeden weiteren Zweck einer Erkenntniß des Totalzusammenhangs von dem Singularen und Thatsächlichen in dieser geistigen Welt angezogen und befriedigt, und mit dem Auffassen ist für sie praktische Tendenz in Beurtheilung, Ideal, Regel verbunden.

Aus diesen Grundverhältnissen ergiebt sich für das Individuum der Gesellschaft gegenüber ein doppelter Ansatzpunkt seines Nachdenkens. Es vollbringt seine Thätigkeit an diesem Ganzen mit Bewußtsein, bildet Regeln derselben, sucht Bedingungen derselben in dem Zusammenhang der geistigen Welt. Andrerseits aber verhält es sich als anschauende Intelligenz und möchte in seiner Er-

kenntniß dies Ganze erfassen. So sind die Wissenschaften der Gesellschaft einerseits von dem Bewußtsein des Individuums über seine eigene Thätigkeit und deren Bedingungen ausgegangen; auf diese Weise bildeten sich Grammatik, Rhetorik, Logik, Aesthetik, Ethik, Jurisprudenz zunächst aus; und hier ist begründet, daß ihre Stellung im Zusammenhang der Geisteswissenschaften zwischen Analysis und Regelgebung, deren Objekt die Einzelthätigkeit des Individuums ist, und solcher, die ein ganzes gesellschaftliches System zum Gegenstande hat, in unsicherer Mitte bleibt. Hatte die Politik ebenfalls, wenigstens Anfangs vorwiegend, dies Interesse: so verband es sich doch in ihr bereits mit dem einer Uebersicht über die politischen Körper. Ausschließlich aus solchem Bedürfniß eines freien, anschauenden, von dem Interesse am Menschlichen innerlich bewegten Ueberblicks entstand dann die Geschichtschreibung. Indem aber die Berufsarten innerhalb der Gesellschaft sich immer mannigfacher gliederten, die technische Vorbildung für dieselben immer mehr Theorie entwickelte und in sich faßte: drangen diese technischen Theorien von ihrem praktischen Bedürfniß aus immer tiefer in das Wesen der Gesellschaft ein; das Interesse der Erkenntniß gestaltete sie allgemach zu wirklichen Wissenschaften um, welche neben ihrer praktischen Abzweckung an der Aufgabe einer Erkenntniß der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit mitarbeiteten.

Die Aussonderung der Einzelwissenschaften der Gesellschaft vollzog sich sonach nicht durch einen Kunstgriff des theoretischen Verstandes, welcher das Problem der Thatsache der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt durch eine methodische Zerlegung des zu untersuchenden Objektes zu lösen unternommen hätte: das Leben selber vollbrachte sie. So oft die Ausscheidung eines gesellschaftlichen Wirkungskreises eintrat und dieser eine Anordnung von Thatsachen hervorbrachte, auf welche die Thätigkeit des Individuums sich bezog, waren die Bedingungen da, unter denen eine Theorie entstehen konnte. So trug der große Differenzirungsproceß der Gesellschaft, in welchem ihr wunderbar verschlungener Bau entstanden ist, in sich selber die Bedingungen und zugleich die

Bedürfnisse, vermöge deren die Abspiegelung eines jeden relativ selbständig gewordenen Lebenskreises derselben in einer Theorie sich vollzog. Und so stellt sich schließlich die Gesellschaft, in welcher, gleichsam der mächtigsten aller Maschinen, jedes dieser Räder, dieser Walzen nach seinen Eigenschaften wirkt und doch in dem Ganzen seine Funktion hat, in dem Nebeneinanderbestehen und Ineinandergreifen so mannichfacher Theorien bis zu einem gewissen Grade vollständig dar.

Auch machte sich zunächst innerhalb der positiven Wissenschaften des Geistes kein Bedürfniß geltend, die Beziehungen dieser einzelnen Theorien zu einander und zu dem umfassenden Zusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, dessen Theilinhalte sie ausgesondert betrachteten, festzustellen. Spät und vereinzelt sind in diese Lücke die Philosophie des Geistes, der Geschichte, der Gesellschaft eingetreten, und wir werden die Gründe aufzeigen, aus welchen sie den Bestand stätig und sicher sich entwickelnder Wissenschaften nicht gewonnen haben. So heben sich die wirklichen und durchgebildeten Wissenschaften einzeln und in leichten Verknüpfungen von dem weiten Hintergrunde der großen Thatsache der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ab. Nur durch die Beziehung auf diese lebendige Thatsache und ihre deskriptive Darstellung, nicht aber durch die Beziehung auf eine allgemeine Wissenschaft ist ihre Stelle bestimmt.

X.

Das wissenschaftliche Studium der natürlichen Gliederung der Menschheit sowie der einzelnen Völker.

Diese deskriptive Darstellung, die man als Geschichts- und Gesellschaftskunde im weitesten Verstande bezeichnen kann, umfaßt die complexen Thatsachen der geistigen Welt in ihrem Zusammenhang, wie derselbe in der Kunst der Geschichtschreibung und in der Statistik der Gegenwart erfaßt wird. Wir sahen früher (S. 30),

wie die bloße Sammlung und Sichtung des Materials in einer bunten Mannichfaltigkeit von Arbeiten allmälig, in continuirlicher Steigerung der denkenden Bearbeitung, in Wissenschaft übergeht. Die Stellung der Geschichtschreibung in diesem Zusammenhang, zwischen der Sammlung der Thatsachen und der Ausscheidung des Gleichartigen aus ihnen in einer einzelnen Theorie, ward in ihrer selbständigen Bedeutung nachdrücklich hervorgehoben. Sie war uns eine Kunst, weil in ihr, wie in der Phantasie des Künstlers selber, das Allgemeine in dem Besonderen angeschaut, noch nicht durch Abstraktion von ihm gesondert und für sich dargestellt wird, was erst in der Theorie geschieht. Das Besondere ist hier nur von der Idee im Geiste des Geschichtschreibers gesättigt und gestaltet, und wo eine Generalisation auftritt, beleuchtet sie nur blitzartig die Thatsachen und entbindet auf einen Moment das abstrakte Denken. So dient ja auch dem Dichter die Generalisation, indem sie aus dem Ungestüm, den Leiden und Affekten, welche er darstellt, einen Augenblick die Seele seines Zuhörers in die freie Region der Gedanken erhebt.

Aus diesem genialen Ueberblick des Geschichtschreibers, der sich über das mannichfaltige Leben der Menschheit verbreitet, löst sich nun aber eine erste deskriptive Zusammenordnung von Gleichartigem aus. Sie schließt sich naturgemäß an die Anthropologie des Einzelmenschen. Entwickelte diese den allgemeinen menschlichen Typus, die allgemeinen Gesetze des Lebens der psychophysischen Einheiten, die in diesen Gesetzen angelegten Differenzen von Einzeltypen: so geht die Ethnologie oder vergleichende Anthropologie von hier aus weiter; ihren Gegenstand bilden Gleichartigkeiten engeren Umfangs, durch welche Gruppen innerhalb der Gesammtheit sich abgrenzen und als Einzelglieder der Menschheit sich darstellen: die natürliche Gliederung des Menschengeschlechts und die durch sie unter den Bedingungen des Erdganzen entstehende Vertheilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde. Diese Völkerkunde erforscht also, wie auf der Grundlage des Familienverbandes und der Verwandtschaft, in durch den Grad der Abstammung gebildeten

concentrischen Kreisen, das Menschengeschlecht natürlich gegliedert ist, d. h. wie in jedem engeren Kreise zusammenhängend mit näherer Verwandtschaft neue gemeinsame Merkmale auftreten. Von der Frage nach der Einheit der Abstammung und Art, nach dem ältesten Wohnsitze, dem Alter und den gemeinsamen Merkmalen des Menschengeschlechts wendet diese Wissenschaft sich zur Abgrenzung der einzelnen Racen und der Bestimmung ihrer Merkmale, zu den Gruppen, welche jede dieser Racen in sich faßt; auf der Grundlage der Geographie entwickelt sie die Vertheilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde: man sieht den Strom der Bevölkerung sich verbreiten, der Richtung der leichtesten Befriedigung folgend, wie das Wassernetz sich den Bedingungen des Bodens anschmiegt.

Mit dieser genealogischen Gliederung verweben sich geschichtliche That und geschichtliches Schicksal, und so bilden sich die Völker, lebendige und relativ selbständige Centren der Kultur in dem gesellschaftlichen Zusammenhang einer Zeit, Träger der geschichtlichen Bewegung. Wohl hat das Volk in dem genealogischen Naturzusammenhang seine Grundlage, die sich auch leiblich zu erkennen giebt; aber während verwandte Völker eine Verwandtschaft des körperlichen Typus zeigen, der sich mit wunderbarer Festigkeit erhält, gestaltet sich ihre geschichtliche geistige Physiognomie zu immer feiner verzweigten Unterschieden auf allen verschiedenen Gebieten des Volkslebens.

Diese individuelle Lebenseinheit in einem Volke, die sich in der Verwandtschaft aller seiner Lebensäußerungen, wie seines Rechts, seiner Sprache, seines religiösen Inneren, untereinander kundgiebt, wird mystisch durch Begriffe wie Volksseele, Nation, Volksgeist, Organismus ausgedrückt. Diese Begriffe sind so unbrauchbar für die Geschichte, als der von Lebenskraft für die Physiologie. Was der Ausdruck: Volk bedeute, kann nur analytisch aufgeklärt werden (innerhalb gewisser Grenzen), mit Hilfe von Untersuchungen, welche in dem methodologischen Zusammenhang der Geisteswissenschaften als Theorien zweiter Ordnung bezeichnet werden können. Diese haben die Wahrheiten der Anthropologie zu ihrer

Voraussetzung, sie wenden diese Wahrheiten auf die Wechselwirkung von Individuen unter den Bedingungen des Naturzusammenhangs an, und so entstehen die Wissenschaften der Systeme der Kultur und ihrer Gestaltungen, der äußeren Organisation der Gesellschaft und der einzelnen Verbände innerhalb derselben. An sich findet die Wissenschaft zwischen dem Individuum und dem verwickelten Verlauf der Geschichte drei große Classen von Objekten, die dem Studium zu unterwerfen sind: die äußere Organisation der Gesellschaft, die Systeme der Kultur in ihr und die Einzelvölker: dauernde Thatbestände, unter denen der von Volksganzen der am meisten complexe und schwierige ist. Wie sie alle drei nur Theilinhalte des wirklichen Lebens sind, so kann keiner ohne die Beziehung auf das wissenschaftliche Studium des anderen historisch aufgefaßt oder theoretisch behandelt werden. Jedoch ist, dem Verhältniß der Verwicklung entsprechend, die Thatsache des Einzelvolkes nur mit Hilfe der Analysis der beiden anderen Thatsachen bearbeitet worden. Was durch den Ausdruck Volksseele, Volksgeist, Nation und nationale Kultur bezeichnet werde, das kann nur dadurch anschaulich vorgestellt und analysirt werden, daß man zunächst die verschiedenen Seiten des Volkslebens, z. B. Sprache, Religion, Kunst, in ihrer Wechselwirkung auffaßt. Dies nöthigt zu dem nächsten Schritt in der Analysis der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

XI.

Unterscheidung von zwei weiteren Classen von Einzelwissenschaften.

Wer die Erscheinungen der Geschichte und Gesellschaft studirt, dem treten abstrakte Wesenheiten überall gegenüber, dergleichen Kunst, Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, Religion sind. Sie gleichen zusammengeballten Nebeln, die den Blick hindern, zum Wirklichen zu dringen, und die sich doch nicht greifen lassen. Wie einst die

substantialen Formen, die Gestirngeister und Essenzen zwischen dem Auge des Forschers und den Gesetzen standen, welche unter den Atomen und Molekülen walten, so verschleiern diese Wesenheiten die Wirklichkeit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens, die Wechselwirkung der psychophysischen Lebenseinheiten unter den Bedingungen des Naturganzen und ihrer naturgeborenen genealogischen Gliederung. Ich möchte diese Wirklichkeit sehen lehren — eine Kunst, die lange geübt sein will wie die der Anschauung von räumlichen Gebilden — und diese Nebel und Phantome verscheuchen.

In der unermeßlichen Mannichfaltigkeit von kleinen, scheinbar verschwindenden Wirkungen, die von Individuum zu Individuum durch das Medium materieller Vorgänge ausstrahlen, geht so wenig eine Wirkung verloren, als ein Sonnenstrahl in der physischen Welt. Aber wer vermöchte, dem Lauf der Wirkungen dieses Sonnenstrahls zu folgen? Nur wo gleichartige Effekte in der gesellschaftlichen Welt sich vereinigen, entstehen die Thatbestände, welche eine deutliche und starke Sprache zu uns reden. Von diesen entspringen einige aus einer gleichartigen, aber vorübergehenden Spannung der Kräfte in einer bestimmten Richtung oder auch durch die singulare Gewalt einer einzigen mächtigen Willenskraft, welche doch immer nur in der Richtung solcher in der Geschichte und Gesellschaft angesammelten Spannkräfte große Wirkungen hervorbringen kann. So brechen in der Geschichte plötzliche gewaltige Erschütterungen, wie Revolutionen und Kriege, hervor, und gehen vorüber. Dauernde Wirkungen entstehen aus ihnen nur, indem sie in einem schon vorhandenen constanten gesellschaftlichen Gebilde eine Modifikation hervorbringen: so wirkte die Epoche des Sturms und Drangs von der mächtigen Person Rousseau's aus auf die angesammelten Spannkräfte in unserm Volksleben und gab unsrer Dichtung eine andere Gestalt. Eben diese constanten Gebilde sind der andere in der gesellschaftlichen Wirklichkeit stark hervortretende Thatbestand, sie entspringen aber aus dauernden Beziehungen der Individuen, und sie allein haben bisher eine wirklich wissenschaftliche theoretische Bearbeitung gefunden.

Wir sahen, die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Gliederung, welche in das tiefste metaphysische Geheimniß zurückreicht und von dort her in geschlechtlicher Liebe, Kindesliebe, Liebe zum mütterlichen Boden mit starken dunklen Banden naturgewaltiger Gefühle uns zusammenhält, bringt in den Grundverhältnissen der genealogischen Gliederung und der Niederlassung Gleichartigkeit kleinerer und größerer Gruppen und Gemeinschaft zwischen ihnen hervor; das geschichtliche Leben entwickelt diese Gleichartigkeit, vermöge deren insbesondere die einzelnen Völker sich dem Studium als abgegrenzte Einheiten darbieten. Hierüber hinaus entstehen nun dauernde Gebilde, Gegenstände der gesellschaftlichen Analyse, wenn entweder ein auf einem Bestandtheil der Menschennatur beruhender, und darum andauernder Zweck psychische Akte in den einzelnen Individuen in Beziehung zu einander setzt und so zu einem Zweckzusammenhang verknüpft, oder wenn dauernde Ursachen Willen zu einer Bindung in einem Ganzen vereinen, mögen nun diese Ursachen in der natürlichen Gliederung oder in den Zwecken, welche die Menschennatur bewegen, gelegen sein. Insofern wir jenen ersteren Thatbestand auffassen, unterscheiden wir in der Gesellschaft die Systeme der Kultur; insofern wir diesen letzteren betrachten, wird die äußere Organisation sichtbar, welche sich die Menschheit gegeben hat: Staaten, Verbände, und, wenn man weiter greift, das Gefüge dauernder Bindungen der Willen, nach den Grundverhältnissen von Herrschaft, Abhängigkeit, Eigenthum, Gemeinschaft, welches neuerdings in einem engeren Verstande als Gesellschaft im Gegensatz zum Staat bezeichnet worden ist.

Die Einzelnen sind in der Wechselwirkung des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens thätig, indem sie in dem lebendigen Spiel ihrer Energien eine Mannichfaltigkeit von Zwecken zu verwirklichen suchen. Die Bedürfnisse, welche in der menschlichen Natur angelegt sind, werden in Folge der Eingeschränktheit des Menschendaseins nicht von der isolirten Thätigkeit des Einzelnen befriedigt, sondern in der Theilung der menschlichen Arbeit und in dem Erbgang der Generationen. Dies wird möglich durch die Gleichartigkeit der Menschennatur und die im Dienst dieser Zwecke stehende

überschauende Vernunft in ihr. Aus diesen Eigenschaften entspringt die Anpassung des Handelns an den Ertrag der Arbeit des Vorlebens, an die Mitwirkung der Thätigkeit der Gleichzeitigen. So greifen die wesenhaften Lebenszwecke des Menschen durch Geschichte und Gesellschaft hindurch.

Die Wissenschaft unternimmt nun, nach dem Satze vom Grunde, welcher allem Erkennen zu Grunde liegt, die Abhängigkeiten festzustellen, welche innerhalb eines solchen auf einem Bestandtheil der Menschennatur beruhenden, über das Individuum hinausgreifenden Zweckzusammenhangs zwischen den einzelnen psychischen oder psychophysischen Elementen bestehen, die ihn bilden, sowie die Abhängigkeiten, welche zwischen ihren Eigenschaften stattfinden. Sie bestimmt, wie Ein Element das andere in diesem Zweckzusammenhang bedingt, von dem Auftreten Einer Eigenschaft in ihm das einer anderen abhängig ist. Da diese Elemente bewußt sind, können sie in gewissen Grenzen in Worten ausgedrückt werden. Daher bildet sich dieser Zusammenhang in einem Ganzen von Sätzen ab. Jedoch sind diese Sätze sehr verschiedener Natur; je nachdem die psychischen Elemente, welche in dem Zweckzusammenhang verbunden sind, vorwiegend dem Denken oder dem Fühlen oder dem Willen angehören, treten Wahrheiten, Gefühlsaussagen, Regeln auseinander. Und dieser Verschiedenheit ihrer Natur entspricht die ihrer Verbindung, folgerichtig der Abhängigkeiten, welche die Wissenschaft zwischen ihnen findet. Schon an diesem Punkte kann eingesehen werden, daß es einer der größten Fehler der abstrakten Schule war, alle diese Verbindungen gleichmäßig als logische aufzufassen, und sonach schließlich alle diese geistigen Zweckthätigkeiten in Vernunft und Denken aufzulösen. Ich wähle für einen solchen Zweckzusammenhang den Ausdruck: System.

Die Abhängigkeiten, die solchergestalt in Beziehung auf den Zweckzusammenhang von psychischen oder psychophysischen Elementen innerhalb eines einzelnen Systems bestehen, existiren zunächst in Bezug auf diejenigen Grundverhältnisse desselben, welche ihm an allen Punkten gleichförmig eigen sind. Solche bilden die allgemeine Theorie eines Systems. Abhängigkeiten dieser

allgemeinsten Art hat Schleiermacher innerhalb des Systems der Religion zwischen der Thatsache des religiösen Gefühls und den Thatsachen der Dogmatik und philosophischen Weltanschauung, zwischen der Thatsache dieses Gefühls und denen des Cultus sowie der religiösen Geselligkeit aufgestellt. Das Thünen'sche Gesetz drückt das Verhältniß aus, in welchem die Entfernung vom Markte, indem sie die Verwerthung der Bodenprodukte beeinflußt, die Intensität der Landwirthschaft bedingt. Solche Abhängigkeiten werden naturgemäß gefunden und dargestellt in dem Zusammenwirken der Analyse des Systems mit dem Schluß aus der Natur der Wechselwirkung der in ihm verbundenen psychischen oder psychophysischen Elemente sowie der Bedingungen von Natur und Gesellschaft, unter denen sie stattfindet. Alsdann bestehen Abhängigkeiten engeren Umfangs zwischen den Modifikationen dieser allgemeinen Eigenschaften eines Systems, welche eine Einzelgestalt desselben bilden. So ist ein Dogma innerhalb eines religiösen Einzelsystems nicht unabhängig von den anderen, welche in demselben mit ihm vereinigt sind; ja die Hauptaufgabe der Dogmengeschichte und Dogmatik, wie sie durch Schleiermachers tiefere Analyse der Religion zu klarem Bewußtsein gelangte, wird darin liegen, an die Stelle eines untergeschobenen logischen Verhältnisses von Abhängigkeit, vermöge dessen nur ein Lehrsystem entsteht, in beiden Wissenschaften die Art von Abhängigkeit der Dogmen untereinander zu setzen, welche in der Natur der Religion, insbesondere des Christenthums gegründet ist.

Und zwar beruhen diese Wissenschaften von den Systemen der Kultur auf psychischen oder psychophysischen Inhalten, und diesen entsprechen Begriffe, welche von denen, die von der Individualpsychologie benutzt werden, specifisch verschieden sind und verglichen mit ihnen als Begriffe zweiter Ordnung im Aufbau der Geisteswissenschaften bezeichnet werden können. Denn die Inhaltlichkeit, wie sie in dem Bestandtheil der Menschennatur angelegt ist, auf welchem der Zweckzusammenhang eines Systems beruht, bringt in der Wechselwirkung der Individuen unter den Bedingungen des Naturganzen, in geschichtlicher

Steigerung zusammengesetzte Thatsachen hervor, welche sich von der in der Psychologie entwickelten zu Grunde liegenden Inhaltlichkeit selber unterscheiden und die Grundlage der Analysis des Systems bilden. So beherrscht der Begriff der wissenschaftlichen Gewißheit in seinen verschiedenen Gestalten, als Ueberzeugung von Wirklichkeit im Wahrnehmen, als Evidenz im Denken, als Bewußtsein von Nothwendigkeit gemäß dem Satz vom Grunde im Erkennen die ganze Theorie der Wissenschaft. So bilden die psychophysischen Begriffe von Bedürfniß, Wirthschaftlichkeit, Arbeit, Werth u. a. die nothwendige Grundlage für die von der politischen Oekonomie zu vollziehende Analysis. Und wie zwischen den Begriffen, so besteht (gemäß der Begriffe mit Sätzen verknüpfenden Beziehung) zwischen den fundamentalen Sätzen dieser Wissenschaften und den Ergebnissen der Anthropologie ebenfalls ein Verhältniß, nach welchem sie als Wahrheiten zweiter Ordnung in dem aufsteigenden Zusammenhang der Geisteswissenschaften bezeichnet werden können.

Wir können dem Zusammenhang der Argumentation, welchem diese Analyse der Einzelwissenschaften des Geistes gewidmet ist, nunmehr ein weiteres Glied einfügen. Die Thatsachen, welche die Systeme der Kultur bilden, können nur vermittelst der Thatsachen, welche die psychologische Analyse erkennt, studirt werden. Die Begriffe und Sätze, welche die Grundlage der Erkenntniß dieser Systeme ausmachen, stehen in einem Verhältniß von Abhängigkeit zu den Begriffen und Sätzen, welche die Psychologie entwickelt. Aber dies Verhältniß ist so verwickelt, daß nur eine zusammenhängende erkenntniß-theoretische und logische Grundlegung, welche von der besonderen Stellung des Erkennens zu der geschichtlichen, der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeht, die Lücke ausfüllen kann, welche zwischen den Einzelwissenschaften der psychophysischen Einheiten und denen der politischen Oekonomie, des Rechts, der Religion u. a. bis heute besteht. Diese Lücke wird von jedem Einzelforscher gefühlt. Die englisch-französische Wissenschaftslehre, welche auch hier ein bloßes Verhältniß der deduktiven und der induktiven Operation sieht, und daher auf dem rein logischen Wege durch Untersuchung der Tragweite dieser beiden

Operationen die schwierige Frage zu lösen glaubt, hat ihre Unfruchtbarkeit nirgend deutlicher als in den weitläufigen Debatten über diesen Punkt dargethan. Die methodologischen Voraussetzungen dieser Debatten sind irrig. Die Frage ist nicht, wie diese Forscher sie stellen, ob solche Wissenschaften einer deduktiven Entwickelung fähig seien, welche dann einer induktiven Verifikation und Anpassung an die complexen Verhältnisse des thatsächlichen Lebens unterliege, oder ob sie induktiv zu entwickeln und dann durch eine Deduktion aus der menschlichen Natur zu bestätigen seien. Diese Fragestellung selber ist in der Uebertragung eines abstrakten Schema's aus den Naturwissenschaften gegründet. Nur das Studium der Arbeit des Erkennens, welche unter den Bedingungen der besonderen Aufgabe der Geisteswissenschaften steht, kann das Problem des hier bestehenden Zusammenhangs auflösen.

Man könnte sich nun vorstellen, es gebe Wesen, deren Wechselwirkung nur in einem solchen Ineinandergreifen psychischer Akte in Einem oder einer Mehrheit von Systemen verliefe. Man dächte sich dann alle Wirkungen solcher Wesen als fähig in einen solchen Zweckzusammenhang einzugreifen und schränkte ihr ganzes Verhältniß zu einander auf diese Fähigkeit ihre Zweckthätigkeit einem oder mehreren solcher Zusammenhänge anzupassen ein. Ob gleich ein jedes dieser Wesen sein Thun dem der vor oder neben ihm befindlichen anpaßte, um es zweckmäßig einzurichten, verbliebe jedes derselben für sich, nur die Intelligenz stiftete zwischen ihnen einen Zusammenhang, sie rechneten auf einander, aber kein lebendiges Gefühl von Gemeinschaft bestünde zwischen ihnen; sie vollzögen so pünktlich und vollständig, gleich bewußten Atomen, die Aufgaben ihrer Zweckzusammenhänge, daß kein Zwang und kein Verband zwischen ihnen nothwendig wäre.

Der Mensch ist nicht ein Wesen solcher Art. Es bestehen andere Eigenschaften seiner Natur, welche in der Wechselwirkung dieser psychischen Atome zu den dargelegten noch andere constante Beziehungen hinzufügen, deren am meisten in's Auge fallenden von uns als Staat bezeichnet werden. Es besteht in Folge hiervon eine andere theoretische Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens,

welche in den Staatswissenschaften ihren Mittelpunkt hat. Die regellose Gewalt seiner Leidenschaften so gut als sein inniges Bedürfniß und Gefühl von Gemeinschaft machen den Menschen, wie er Bestandtheil in dem Gefüge dieser Systeme ist, so zu einem Glied in der äußeren Organisation der Menschheit. Von der Struktur, welche ein Zusammenhang psychischer Elemente in dem Zweckganzen eines Systems zeigt, von der Analysis derselben, welche die Beziehungen in einem solchen System untersucht, unterscheiden wir die Struktur, welche in dem Verbande von Willenseinheiten entsteht, und die Analysis der Eigenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft, der Gemeinsamkeiten, der Verbände, des Gefüges, das in Herrschaftsverhältnissen und äußerer Bindung vom Willen entsteht.

Die Grundlage, auf welcher diese andere Form dauernder Beziehungen in der Wechselwirkung beruht, reicht eben so tief, als die, welche die Thatsache der Systeme hervorbringt. Sie liegt zunächst in der Eigenschaft des Menschen, vermöge deren er ein geselliges Wesen ist. Mit dem Naturzusammenhang, in welchem der Mensch steht, den Gleichartigkeiten, die so entspringen, den dauernden Beziehungen von psychischen Akten in Einem Menschenwesen auf solche in einem anderen sind dauernde Gefühle von Zusammengehörigkeit verbunden, nicht nur ein kaltes Vorstellen dieser Verhältnisse. Andere gewaltsamer wirkende Kräfte nöthigen die Willen zum Verbande zusammen: Interesse und Zwang. Wirken diese beiden Arten von Kräften nebeneinander: so kann die uralte Streitfrage, welchen Antheil jede von ihnen an der Entstehung des Verbands, des Staates habe, nur durch historische Analysis von Fall zu Fall aufgelöst werden.

Natur und Umfang der Wissenschaften, welche so entstehen, ergiebt sich erst näher aus der Erörterung der Kultursysteme und ihrer Wissenschaften. Bevor wir in diese eintreten, ziehen wir zwei weitere Folgerungen in dem Zusammenhang der Beweisführung, welche durch diese Analyse der Geisteswissenschaften hindurch geht.

Augenscheinlich besteht dasselbe Verhältniß, vermöge dessen Begriffe und Sätze der Wissenschaften der Kultur von denen der Anthropologie abhängig waren, auch auf diesem Gebiet der

Wissenschaften von der äußeren Organisation der Gesellschaft. Die Thatsachen zweiter Ordnung, welche hier die Grundlage bilden, werden an einem späteren Punkt erörtert werden, da sie erst nach einer näheren Analysis der Systeme der Kultur mit hinreichender Deutlichkeit gesehen werden können. Aber wie wir sie auch bestimmen werden, sie müssen dasselbe Problem einschließen, dessen Vorhandensein Beweis für die Nothwendigkeit einer Wissenschaft ist, welche unter den allgemeinen Bedingungen menschlichen Erkennens die Gestaltung des auf die geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit gerichteten Erkenntnißprocesses untersucht, seine Grenzen, seine Mittel, den Zusammenhang der Wahrheiten darlegt, in welchem voran zu schreiten der Wille der Erkenntniß in der Menschheit auf diesem Gebiet gebunden ist. Die Lücke im Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens hat sich den Staatswissenschaften so fühlbar gemacht, als denen der Religion oder politischen Oekonomie.

Faßt man alsdann das Verhältniß dieser beiden Classen von Wissenschaften zu einander in's Auge, so entsteht hier für den Logiker eine Forderung an methodisches Bewußtsein über den Zusammenhang des Erkenntnißvorgangs, in dem diese Einzelwissenschaften entstanden sind, welche noch weiter führt. Die Wissenschaften einer jeden dieser beiden Classen können gemäß der Natur des Vorgangs von Zerlegung, in welchem sie sich schieden, nur in der beständigen Relation ihrer Wahrheiten auf die in der anderen Classe gefundenen entwickelt werden. Und innerhalb einer jeden dieser Classen besteht dasselbe Verhältniß, oder wie könnten die Wahrheiten der Wissenschaft der Aesthetik ohne die Beziehung zu denen der Moral wie zu denen der Religion entwickelt werden, da doch der Ursprung der Kunst, die Thatsache des Ideals, in diesen lebendigen Zusammenhang zurückweist? Wir erkennen auch hier, indem wir analysiren und den Theilinhalt abstrakt entwickeln; aber Bewußtsein über diesen Zusammenhang und Verwerthung desselben: das ist die große methodologische Anforderung, welche aus diesem Thatbestand entspringt; nie darf die Beziehung des so gewissermaßen

herauspräparirten Theilinhaltes auf den Organismus der Wirklichkeit, in welchem allein das Leben selber pulsirt, vergessen werden, vielmehr kann das Erkennen nur von dieser Beziehung aus den Begriffen und Sätzen ihre genaue Form geben und ihren angemessenen Erkenntnißwerth zutheilen. Es war der Grundfehler der abstrakten Schule, die Beziehung des abstrahirten Theilinhaltes auf das lebendige Ganze außer Acht zu lassen und schließlich diese Abstraktionen als Realitäten zu behandeln. Es war der complementäre, aber nicht minder verhängnißvolle Irrthum der historischen Schule, in dem tiefen Gefühl der lebendigen, irrational gewaltigen, alles Erkennen nach dem Satze vom Grunde überschreitenden Wirklichkeit aus der Welt der Abstraktion zu flüchten.

XII.

Die Wissenschaften von den Systemen der Kultur.

Den Ausgangspunkt für das Verständniß des Begriffs von Systemen des gesellschaftlichen Lebens bildet der Lebensreichthum des einzelnen Individuums selber, das als Bestandtheil der Gesellschaft Gegenstand der ersten Gruppe von Wissenschaften ist. Denken wir uns einmal diesen Lebensreichthum in einem gegebenen Individuum als gänzlich unvergleichbar mit dem in einem anderen und auf dasselbe nicht übertragbar. Alsdann könnten diese Individua einander durch physische Gewalt bewältigen und unterjochen, allein sie besäßen keinen gemeinsamen Inhalt, jedes wäre in sich selber verschlossen gegen alle anderen. In der That giebt es in jedem Individuum einen Punkt, an welchem es sich schlechterdings nicht einordnet in eine solche Coordination seiner Thätigkeiten mit anderen. Was von diesem Punkte aus in der Lebensfülle des Individuums bedingt ist, das geht in keines der Systeme des gesellschaftlichen Lebens ein. Die Gleichartigkeit der Individuen ist die Bedingung dafür, daß eine Gemeinsamkeit ihres Lebensinhaltes da ist. — Denken wir uns dann das Leben in einem jeden

dieser Individua wohl vergleichbar und übertragbar, aber einfach und unzerleglich, alsdann würde die Thätigkeit der Gesellschaft Ein einziges System bilden. Wir machen uns die einfachsten Eigenschaften eines solchen Grundsystems klar. Dasselbe beruht zunächst auf der Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft, sofern sie, auf der Grundlage eines denselben gemeinsamen Bestandtheils der Menschennatur, ein Ineinandergreifen der Thätigkeiten zur Folge hat, in welchem dieser Bestandtheil der Menschennatur zu seiner Befriedigung gelangt. Hierdurch unterscheidet sich ein solches Grundsystem von jeder Veranstaltung, welche nur ein System von Mitteln für die Bedürfnisse der Gesellschaft in sich faßt. Geht man von der Wechselwirkung von Individuen aus, so unterscheidet sich die direkte, in welcher ein Individuum A seine Wirkung auf B C D erstreckt und von ihnen Einwirkung empfängt, von den indirekten, welche auf den Fortwirkungen der Veränderung in B auf R Z beruhen. Vermöge der ersteren entsteht ein Horizont direkter Wechselwirkungen der einzelnen Individuen und dieser ist für sie ein sehr verschiedener. Die indirekten sind in der Gesellschaft nur begrenzt durch die sie vermittelnden Bedingungen der Außenwelt. Ein solches System, wie es auf den direkten und indirekten Wechselwirkungen von Individuen in der Gesellschaft beruht, hat nothwendig die Eigenschaften der Steigerung und Entwicklung. Denn zu den Gesetzen der psychischen Lebenseinheit, welche Steigerung und Entwicklung bedingen, tritt das entsprechende Grundverhältniß ihrer Wechselwirkungen, welchem gemäß Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen bei ihrer Uebertragung von dem Individuum A auf das B in A mit ihrer alten Stärke verbleiben, während sie auf B übergehen. — Bestünde nun ein einziges solches System, so würde es das ganze Leben der Gesellschaft ausmachen; der Vorgang der Uebertragung in ihm und sein Inhalt wären eins und einfach. In Wirklichkeit ist der Lebensreichthum des Individuums in Wahrnehmungen und Gedanken, in Gefühle, in Willensakte geschieden. Gleichviel also, welche Sonderungen und Verbindungen in ihm sonst noch stattfinden, schon hierdurch, vermöge der natürlichen

Gliederung des psychischen Lebens, ermöglicht dieser Lebensinhalt eine Verschiedenheit der Systeme im Leben der Gesellschaft.

Diese Systeme beharren, während die einzelnen Individuen selber auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von demselben wieder abtreten. Denn jedes ist auf einen bestimmten, in Modifikationen wiederkehrenden Bestandtheil der Person gegründet. Die Religion, die Kunst, das Recht sind unvergänglich, während die Individua, in denen sie leben, wechseln. So strömt in jeder Generation neu die Inhaltlichkeit und der Reichthum der Menschennatur, sofern sie in einem Bestandtheil derselben gegenwärtig oder mit ihm in Beziehung sind, in das auf diesen gegründete System ein. Ist auch z. B. die Kunst auf das Vermögen der Phantasie, als einen einzelnen Bestandtheil der Menschennatur, gegründet: so ist doch in ihren Schöpfungen der ganze Reichthum der Menschennatur gegenwärtig. Seine volle Realität, Objektivität empfängt das System aber erst dadurch, daß die Außenwelt Einwirkungen von Individuen, die rasch vergänglich sind, auf eine mehr dauernde oder sich wiedererzeugende Weise aufzubewahren und zu vermitteln die Fähigkeit hat. Diese Verbindung von werthvoll nach dem Zweck eines solchen Systems gestalteten Bestandtheilen der Außenwelt mit der lebendigen, aber vorübergehenden Thätigkeit der Personen, erzeugt eine von den Individuen selber unabhängige äußere Dauer und den Charakter von massiver Objektivität dieser Systeme. Und so gestaltet sich jedes derselben als eine auf einem Bestandtheil der Natur der Personen beruhende, von ihm aus mannichfach entwickelte Thätigkeitsweise, welche im Ganzen der Gesellschaft einem Zweck derselben genügt, und die mit denjenigen in der Außenwelt hergestellten dauernden oder im Zusammenhang mit der Thätigkeit sich erneuenden Mitteln ausgestattet ist, welche dem Zweck dieser Thätigkeit dienen.

Das einzelne Individuum ist ein Kreuzungspunkt einer Mehrheit von Systemen, welche sich im Verlauf der fortschreitenden Kultur immer feiner specialisiren. Ja derselbe Lebensakt eines Individuums kann diese Vielseitigkeit zeigen. Indem ein Gelehrter ein Werk abfaßt, kann dieser Vorgang ein Glied in der Verbin-

dung von Wahrheiten bilden, welche die Wissenschaft ausmachen; zugleich ist derselbe das wichtigste Glied des ökonomischen Vorgangs, der in Anfertigung und Verkauf der Exemplare sich vollzieht; derselbe hat weiter als Ausführung eines Vertrags eine rechtliche Seite, und er kann ein Bestandtheil der in den Verwaltungszusammenhang eingeordneten Berufsfunktionen des Gelehrten sein. Das Niederschreiben eines jeden Buchstabens dieses Werkes ist so ein Bestandtheil all dieser Systeme.

Die abstrakte Wissenschaft stellt nunmehr diese so in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit verwebten Systeme nebeneinander. Wird doch der Einzelne in sie hineingeboren und findet sie daher als eine Objektivität sich gegenüber, die vor ihm war, nach ihm verbleibt und mit ihren Veranstaltungen auf ihn wirkt. So stellen sie sich der wissenschaftlichen Einbildungskraft als auf sich selber beruhende Objektivitäten dar. Nicht nur die Wirthschaftsordnung oder die Religion, selbst die Wissenschaft steht als eine solche bildlich vor uns. Der umfassende Schluß von der erscheinenden Himmelskugel, von der täglichen und jährlichen Bewegung der Sonne, den theilweise so verschlungenen Bewegungen der Gestirne an ihr auf die wirklichen Stellungen, Massen, Bewegungsformen, Geschwindigkeiten der Körper im Weltraume existirt in seinen Gliedern für den heutigen Menschen als ein objektiver Thatbestand, Theil des umfassenderen der Naturwissenschaft, ganz losgelöst von den Personen, in denen er sich vollzieht: ein Thatbestand, zu welchem sich der Einzelne als zu einer geistigen Wirklichkeit verhält.

Indem so diese Systeme nebeneinander der Analysis unterworfen werden, können solche Untersuchungen nur in steter Beziehung auf die andere Classe von Untersuchungen angestellt werden, welche die Gemeinsamkeiten und Verbände innerhalb der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu ihrem Gegenstande haben. Im Hinblick auf diese Beziehung tritt ein für die Constitution dieser Wissenschaften folgenreicher Unterschied zwischen den einzelnen Systemen hervor.

Ein jedes derselben entwickelt sich innerhalb des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Denn jedes ist das Er-

zeugniß eines Bestandtheils der menschlichen Natur, einer in ihm angelegten, durch den Zweckzusammenhang des gesellschaftlichen Lebens näher bestimmten Thätigkeit. Es ist in dieser der Gesellschaft aller Zeiten gemeinsamen Grundlage angelegt, wenn es auch erst auf einer höheren Kulturstufe zu abgesonderter und innerlich reicher Entfaltung gelangt. In einem stärkeren oder geringeren Grade stehen nun diese Systeme mit der äußeren Organisation der Gesellschaft in Beziehung, und dies Verhältniß bedingt ihre nähere Gestaltung. Insbesondere kann das Studium der Systeme, in welche das praktische Handeln der Gesellschaft sich zerlegt hat, von dem Studium des politischen Körpers nicht getrennt werden, da sein Wille alle äußeren Handlungen der ihm unterworfenen Individuen beeinflußt.

Die Beziehungen zwischen den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft. Das Recht.

Das vorige Kapitel war der Darlegung des Unterschieds zwischen den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft gewidmet. Das Kapitel, in welchem der Leser sich befindet und das die Wissenschaften von den Systemen der Kultur behandelt, hat zunächst auf der Grundlage dieser Darlegung den Begriff eines Systems der Kultur entwickelt. Von der Auffassung des Unterschieds zwischen den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft wenden wir uns nun zu der Auffassung der Beziehungen zwischen ihnen.

Goethe hat in seiner reifen Epoche, in welcher seine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise durch den Fortgang zur Zergliederung der geschichtlichen Welt erst zu einer Weltansicht sich erweiterte, nach dem Tode seines Freundes Karl August, aus der Einsamkeit von Dornburg (Juli 1828), seine Ansicht der geschichtlichen Welt folgendermaßen ausgedrückt. Er geht von dem Blick auf das Schloß und die Gegend unter ihm aus; so entsteht ihm ein anschauliches Bild für die abstrakte Wahrheit: „die vernünftige Welt sei von Geschlecht zu Geschlecht auf ein folgerechtes

Thun entschieden angewiesen." Die Ansicht der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, welche sich hieraus ergiebt, faßt er in dem „hohen Wort eines Weisen" zusammen: „die vernünftige Welt ist als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Nothwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt." Dieser Satz begreift wie in einer Formel das in sich, was die hier versuchte Uebersicht über die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Wissenschaften auf dem Wege einer allmäligen Zergliederung, welche von den Individuen als den Elementen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ausgeht, gewonnen hat und noch gewinnen wird. Die Wechselwirkung der Individuen scheint zufällig und unzusammenhängend; Geburt und Tod und die ganze Zufälligkeit des Schicksals, die Leidenschaften und der beschränkte Egoismus, welche sich im Vordergrund der Bühne des Lebens so breit machen: dies Alles scheint die Ansicht der Menschenkenner zu bestätigen, welche in dem Leben der Gesellschaft nur Spiel und Widerspiel von Interessen der Individuen unter der Einwirkung des Zufalls erblicken, die Ansicht des pragmatischen Historikers, für welchen der Verlauf der Geschichte sich ebenfalls in das Spiel der persönlichen Kräfte auflöst. Aber in Wirklichkeit wird eben vermittelst dieser Wechselwirkung der einzelnen Individuen, ihrer Leidenschaften, ihrer Eitelkeiten, ihrer Interessen der nothwendige Zweckzusammenhang der Geschichte der Menschheit verwirklicht. Der pragmatische Historiker und Hegel verstehen einander nicht, da sie wie von der festen Erde zu luftigen Höhen miteinander reden. Einen Theil der Wahrheit besitzt doch jeder von beiden. Denn Alles was in dieser geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vom Menschen bewirkt wird, geschieht vermittelst der Sprungfeder des Willens: in diesem aber wirkt der Zweck als Motiv. Es ist seine Beschaffenheit, es ist das Allgemeingiltige und über das Einzelleben Hinausgreifende in ihm, gleichviel in welcher Formel man es fasse, auf welchem der Zweckzusammenhang beruht, der durch die Willen hindurchgreift. In diesem Zweckzusammenhang vollbringt das gewöhnliche Treiben

der Menschen, das nur mit sich selber beschäftigt ist, doch was es muß. Und selbst von den Handlungen ihrer Helden läßt die Geschichte dasjenige erfolglos versinken, was sich diesem Zweckzusammenhang nicht einordnet. Dieser große Zweckzusammenhang verfügt aber in erster Linie über zwei Mittel. Das erste ist das folgerichtige Ineinandergreifen der einzelnen Handlungen der verschiedenen Individuen, aus welchem die Systeme der Kultur hervorgehen. Das andere ist die Macht der großen Willenseinheiten in der Geschichte, welche ein folgerichtiges Thun innerhalb der Gesellschaft vermittelst der ihnen unterworfenen Einzelwillen herstellen. Beide wirken Zweckzusammenhang, ja beide sind lebendiger Zweckzusammenhang. Aber dieser verwirklicht sich dort durch das Thun selbständiger vermöge der Natur der Sache einander in ihrem Thun angepaßter Individuen, hier durch die Macht, welche eine Willenseinheit über die durch sie gebundenen Individuen übt. Freies Thun und Regulirung der Thätigkeit, Fürsichsein und Gemeinschaft stehen sich hier einander gegenüber. Aber diese beiden großen Thatbestände stehen, wie Alles in der lebendigen Geschichte, miteinander in Beziehung. Die selbständige folgerichtige Thätigkeit der Einzelnen gestaltet bald Verbände zur Beförderung ihrer Ziele, bald sucht und findet sie Stützpunkte in der vorhandenen Organisation der Gesellschaft oder sie wird dieser Organisation auch gegen ihren Willen unterworfen. Ueberall aber steht sie überhaupt unter der allgemeinen Bedingung der äußeren Organisation der Gesellschaft, welche dem selbständigen und folgerichtigen Thun der Einzelnen einen Spielraum sichert und eingrenzt.

So weisen die Beziehungen, in denen die Systeme der Kultur und die äußere Organisation der Gesellschaft in dem lebendigen Zweckzusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu einander stehen, auf eine Thatsache zurück, welche die Bedingung alles folgerichtigen Thuns der Einzelnen bildet und in welcher noch Beides, Systeme der Kultur und äußere Organisation der Gesellschaft ungeschieden zusammen ist. Diese Thatsache ist das Recht. In ihm ist in ungesonderter Einheit, was dann in Systeme der

Kultur und äußere Organisation der Gesellschaft auseinandergeht: so klärt die Thatsache des Rechts die Natur der Sonderung, die hier stattfindet, und der mannigfachen Beziehungen des Gesonderten auf.

In der Thatsache des Rechts sind, als an der Wurzel des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, die Systeme der Kultur noch nicht von der äußeren Organisation der Gesellschaft getrennt. Das Merkmal dieses Thatbestandes ist, daß jeder Rechtsbegriff das Moment der äußeren Organisation der Gesellschaft in sich enthält. An diesem Punkte erklärt sich ein Theil der Schwierigkeiten, welche sich dem entgegenstellen, der aus der Wirklichkeit des Rechts einen allgemeinen Begriff desselben abzuleiten beabsichtigt. Es erklärt sich zugleich, wie der Neigung eines Theils der positiven Forscher, die Eine der beiden Seiten in der Thatsache des Rechts herauszuheben, stets die Neigung eines anderen Theils gegenübertritt, welcher dann die von jenem vernachlässigte Seite geltend macht.

Das Recht ist ein auf das Rechtsbewußtsein als eine beständig wirkende psychologische Thatsache gegründeter Zweckzusammenhang. Wer dies bestreitet, tritt in Widerspruch mit dem realen Befund der Rechtsgeschichte, in welchem der Glaube an eine höhere Ordnung, das Rechtsbewußtsein und das positive Recht in einem inneren Zusammenhang mit einander stehen. Er tritt in Widerspruch mit dem realen Befund der lebendigen Macht des Rechtsbewußtseins, welches über das positive Recht übergreift, ja sich demselben entgegenstellt. Er verstümmelt die Wirklichkeit des Rechts (wie sie z. B. in der historischen Stellung des Gewohnheitsrechtes erscheint), um sie in seinen Vorstellungskreis aufnehmen zu können. So opfert hier der systematische Geist, welcher sich in den Geisteswissenschaften so selten der Grenzen seiner Leistung bewußt ist, die volle Wirklichkeit der abstrakten Anforderung an Einfachheit der Gedankenentwicklung.

Aber dieser Zweckzusammenhang des Rechts ist auf eine äußere Bindung der Willen in einer festen und allgemeingültigen Abmessung gerichtet, durch welche die Machtsphären der Individuen

in ihrer Beziehung auf einander und die Welt der Sachen, sowie auf die Gesammtwillen bestimmt werden. Das Recht existirt nur in dieser Funktion. Selbst das Rechtsbewußtsein ist nicht ein theoretischer Thatbestand, sondern ein Willensthatbestand.

Schon äußerlich angesehn ist der Zweckzusammenhang des Rechts correlativ zu der Thatsache der äußeren Organisation der Gesellschaft: die beiden Thatsachen bestehen jederzeit nur nebeneinander, miteinander, und zwar sind sie nicht als Ursache und Wirkung miteinander verbunden, sondern jede hat die andere zur Bedingung ihres Daseins. Dies Verhältniß ist eine der schwierigsten und wichtigsten Formen causaler Beziehung; es kann nur in einer erkenntnißtheoretischen und logischen Grundlegung der Geisteswissenschaften aufgeklärt werden; und so fügt sich hier wieder ein Glied in die Kette unserer Beweisführung, welche zeigt, wie die positiven Wissenschaften des Geistes gerade an den für ihre strengere wissenschaftliche Gestaltung entscheidenden Punkten zurückführen in eine grundlegende Wissenschaft. Die positiven Forscher, welche Klarheit suchen, aber sie nicht durch Flachheit erkaufen wollen, finden sich beständig auf eine solche grundlegende Wissenschaft zurückgewiesen. Insofern nun dies correlative Verhältniß zwischen dem Zweckzusammenhang des Rechts und der äußeren Organisation der Gesellschaft besteht, hat das Recht, als Zweckzusammenhang, in welchem das Rechtsbewußtsein wirksam ist, den Gesammtwillen d. h. den einheitlichen Willen der Gesammtheit und seine Herrschaft über einen abgegrenzten Theil der Sachen zur Voraussetzung. Der theoretische Satz, daß der Zweckzusammenhang des Rechts, wenn man ihn hypothetisch zusammen mit der Abwesenheit jeder Art von Gesammtwillen vorstellt, die Entstehung eines solchen Gesammtwillens zur Folge haben müßte, enthält keinen benutzbaren Inhalt. Er sagt nur aus, daß in der menschlichen Natur Kräfte wirksam sind und mit dem Zweckzusammenhang, der vom Rechtsbewußtsein ausgeht, in Verbindung stehen, welche dieser Zweckzusammenhang alsdann mitzuergreifen vermögen würde, um sich so die Voraussetzungen seiner Wirksamkeit zu schaffen. Weil diese Kräfte vorhanden sind, weil sie als Sprungfedern des geistigen Lebens

in Wirksamkeit sind: darum ist eben, wo menschliche Natur ist, auch äußere Organisation der Gesellschaft da und hat nicht auf die Bedürfnisse der Rechtsordnung zu warten. Und eben so wahr als dieser Satz würde, entsprechend der angegebenen Zweiseitigkeit in der Thatsache des Rechts, welche sich bis auf jeden Rechtsbegriff erstreckt, der correspondirende Satz sein, welcher von der andern Seite in der Thatsache des Rechts ausginge. Denkt man sich die äußere Organisation der Gesellschaft, etwa als Familienverband oder als Staat, allein funktionirend: alsdann würde dieselbe die Bestandtheile der Menschennatur ergreifen, welche im Rechtsbewußtsein wirksam sind, der Verband würde in sich eine Rechtsordnung entwickeln, er würde in den festen und allgemeingiltigen Abmessungen des Rechts die Machtsphären der ihm Unterworfenen gegen einander, in Bezug auf die Sachen, im Verhältniß zu ihm selber ordnen.

Also die beiden Thatsachen des Zweckzusammenhangs im Recht und der äußeren Organisation der Gesellschaft sind correlativ. Aber auch diese Einsicht erschöpft nicht die wahre Natur ihres Zusammenhangs.

Das Recht tritt nur auf in der Form von Imperativen, hinter welchen ein Wille steht, der die Absicht hat, sie durchzusetzen. Dieser Wille ist nun ein Gesammtwille d. h. der einheitliche Wille einer Gesammtheit; er hat in der äußeren Organisation der Gesellschaft seinen Sitz: so in der Gemeinde, dem Staat, der Kirche. Je mehr wir nämlich auf die ältesten Zustände der Gesellschaft zurückgehn und uns ihrer genealogischen Gliederung nähern, um so deutlicher finden wir den Thatbestand: die Machtsphären der Individuen in Bezug auf einander und in Bezug auf die Sachen sind im Zusammenhang mit den Funktionen dieser Individuen in der Gesellschaft, sonach mit der äußeren Organisation dieser Gesellschaft abgemessen. Die Verselbständlichung des Privatrechts gegenüber den Funktionen der Individuen und ihres Besitzes in der Gesellschaft bezeichnet ein spätes Stadium, in welchem der anwachsende Individualismus die Rechtsentwicklung bestimmt, und sie bleibt immer nur relativ. Da so der Gesammt=

wille unter Berücksichtigung der Funktion der Einzelnen innerhalb der Organisation, welche er beherrscht, die Rechte derselben abmißt, so hat die Rechtsbildung in diesem Gesammtwillen ihren Sitz. Dem entsprechend ist es auch dieser Gesammtwille, welcher die von ihm aufgestellten Imperative aufrecht erhält und ihre Verletzung zu ahnden den Antrieb selbstverständlich in sich enthält. Und zwar besteht dieser Antrieb und strebt sich durchzusetzen, mögen dem Gesammtwillen besondere regelmäßige Organe für die Formulirung und Promulgation sowie für die Vollziehung seiner Imperative zu Gebote stehen oder mögen diese fehlen. Wie sie ja z. B. nach der einen Richtung im Gewohnheitsrecht, nach der anderen im Völkerrecht wie hinsichtlich der den Souverän selber betreffenden Sätze im Staatsrecht nicht vorhanden sind.

Sonach wirken in der Rechtsbildung der Gesammtwille, welcher Träger des Rechtes ist, und das Rechtsbewußtsein der Einzelnen zusammen. Diese Einzelnen sind und verbleiben lebendige rechtsbildende Kräfte; auf ihrem Rechtsbewußtsein beruht die Gestaltung des Rechtes einerseits, während sie andrerseits von der Willenseinheit, die sich in der äußeren Organisation der Gesellschaft gebildet hat, abhängt. Das Recht hat daher weder vollständig die Eigenschaften einer Funktion des Gesammtwillens noch vollständig die eines Systems der Kultur. Es vereinigt wesentliche Eigenschaften beider Classen von gesellschaftlichen Thatsachen in sich.

Jenseit desselben treten das auf einander bezogene Thun der Einzelnen, in welchem ein System der Kultur sich ausbildet, und die Leistungen von Gesammtwillen, welche Glieder der äußeren Organisation der Gesellschaft sind, in zunehmender Sonderung auseinander.

Das System, welches die politische Oekonomie analysirt, hat zwar seine Anordnung nicht durch den Staatswillen erhalten, aber es ist durch die ganze Gliederung des geschichtlich-gesellschaftlichen Ganzen sehr beeinflußt und durch Anordnungen seitens des Staatswillens innerhalb der einzelnen politischen Körper erheblich mitbestimmt. So stellt es sich unter dem einen Gesichtspunkt als

Gegenstand einer allgemeinen Theorie, der Wirthschaftslehre dar, unter dem anderen als Inbegriff von Einzelgestalten, von Volkswirthschaftsganzen, deren jedes wie durch alles, was alle Volksgenossen zusammen beeinflußt, so auch durch den Staatswillen und die Rechtsordnung bedingt ist. Das Studium der allgemeinen Eigenschaften des Systems, welche aus dem Bestandtheil der Natur des Menschen, in welchem es gegründet ist, und den allgemeinen Bedingungen der Natur und der Gesellschaft, unter denen es wirkt, herfließen, wird hier ergänzt durch das Studium des Einflusses, welchen die nationale Organisation und die regelnde Einwirkung des Staatswillens ausüben.

In der Sittlichkeit löst sich schon auf dem Gebiet des praktischen Handelns die innere Kultur von der äußeren Organisation der Gesellschaft los. Wenn wir die Systeme, in welche das praktische Handeln der Gesellschaft sich zerlegt hat, verlassen, finden wir diese Absonderung überall. Sprache und Religion haben unter dem Einfluß der Gliederung der Menschheit, der Strömungen der Geschichte, der Bedingungen der äußeren Natur, sich zu mehreren abgegrenzten Ganzen entwickelt, innerhalb deren der Bestandtheil und Zweck des geistigen Wirkens, der in seiner Gleichartigkeit durch das eine und das andere System hindurchgeht, sich zu einer Vielheit besonderer Gestalten der Anordnung entfaltet. Kunst und Wissenschaft sind Weltthatsachen, die von keiner Schranke der Staaten oder der Völker oder der Religionen aufgehalten werden, so mächtig auch diese Abgrenzungen des gesellschaftlichen Kosmos auf sie eingewirkt haben und obwol sie in hohem Grade noch heute auf sie einwirken Das System der Kunst wie das der Wissenschaft können in den Grundzügen entwickelt werden, ohne daß die Einführung der äußeren Organisation der Gesellschaft in die Untersuchung für die Entwicklung dieser Grundzüge erforderlich wäre. Weder die Grundlagen der Aesthetik noch die der Wissenschaftslehre schließen den Einfluß des nationalen Charakters auf Kunst und Wissenschaft oder die Wirkung von Staat und Genossenschaften auf dieselben ein.

Von der Erörterung der Beziehung, in welcher die Systeme

der Kultur, um deren Erkenntniß es sich hier handelt, zu der äußern Organisation der Gesellschaft stehen, wenden wir uns nunmehr zu den allgemeinen Eigenschaften der Wissenschaften von den Systemen der Kultur sowie zu den Fragen über die Abgrenzung des Umfangs dieser Wissenschaften.

Die Erkenntniß der Systeme der Kultur. Sittenlehre ist eine Wissenschaft von einem System der Kultur.

Die Erkenntniß eines einzelnen Systems vollzieht sich in einem Zusammenhang methodischer Operationen, welche durch die Stellung desselben innerhalb der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedingt ist. Ihre Hilfsmittel sind mannigfach: Zergliederung des Systems, Vergleichung der Einzelgestalten, welche es in sich faßt, Verwerthung der Beziehungen, in welchen dies Untersuchungsgebiet einerseits zu der psychologischen Erkenntniß der Lebenseinheiten steht, welche die Elemente der das System bildenden Wechselwirkungen sind, andrerseits zu dem geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhang, aus welchem es für die Untersuchung ausgesondert ist. Aber der Erkenntnißvorgang selber ist nur Einer. Die Unhaltbarkeit der Sonderung philosophischer und positiver Untersuchung ergiebt sich einfach daraus, daß die Begriffe, deren sich diese Erkenntnisse bedienen (z. B. im Recht der Wille, die Zurechnungsfähigkeit 2c., in der Kunst die Einbildungskraft, das Ideal 2c.), sowie die elementaren Sätze, zu welchen sie gelangen oder von denen sie ausgehen (z. B. das Prinzip der Wirthschaftlichkeit in der politischen Oekonomie, das Prinzip der Metamorphose der Vorstellungen unter dem Einfluß des Gemüthslebens in der Aesthetik, die Denkgesetze in der Wissenschaftslehre), nur unter Mitwirkung der Psychologie zureichend festgestellt werden können. Ja die großen Gegensätze selber, welche die positiven Forscher in Bezug auf die Auffassung dieser Systeme trennen, können nur mit Hilfe einer wahrhaft descriptiven Psychologie eine Lösung finden, weil sie in der Verschiedenheit des typischen Bildes der menschlichen Natur, das den Forschern vorschwebte, mitbegründet waren.

Ich erläutere diesen wichtigen Punkt an einem hervorragenden Beispiel. Die Ableitung der Sprache, der Sitten, des Rechts aus verstandesmäßiger Erfindung hat lange auch die positiven Wissenschaften dieser Systeme beherrscht; diese psychologische Theorie wurde abgelöst durch die großartige Anschauung eines unbewußt in der Weise des künstlerischen Genius schaffenden Volksgeistes, eines organischen Wachsthums seiner Hauptlebensäußerungen. Diese Theorie, getragen durch die metaphysische Formel eines unbewußt schaffenden Weltgeistes, verkannte aber, mit derselben psychologischen Einseitigkeit als jene ältere, den Unterschied zwischen den Schöpfungen, welche auf einem gesteigerten Vermögen der Anschauung beruhen, und denen, welche die harte Arbeit des Verstandes und die Berechnung hervorbringt. Jene wirkt unbewußt in der gesetzmäßigen Entfaltung ihrer Bilder, wie man dies schon an den von Johannes Müller zuerst aufgedeckten elementaren Processen studiren kann: von psychologischen Untersuchungen in dieser Richtung wird das Verständniß der Gestaltungen im System der Kunst mitbedingt [1]). Verstand, der in Begriffen, Formeln und Institutionen arbeitet, ist anderer Art. So hat Ihering den Nachweis unternommen, daß die Begriffe und Formeln des älteren römischen Rechts das Ergebniß bewußter, verstandesmäßig geschulter juristischer Kunst sind, harter Arbeit juristischen Denkens, welcher Vorgang freilich nicht in seiner ursprünglichen flüssigen Gestalt erhalten ist, sondern „objektivirt und comprimirt auf kleinstem Raume, d. h. in Gestalt von Rechtsbegriffen". Die juristische Methode als die des zerlegenden Verstandes, gegenüber ihrem Material, den realen Lebensverhältnissen, wird von Ihering zuerst an der Struktur des älteren römischen Processes und des Rechtsgeschäftes aufgezeigt, alsdann an der Struktur der materiellen Rechtsbegriffe dieser älteren

1) Joh. Müller zuerst in seiner Schrift über die phantastischen Gesichtserscheinungen. Coblenz. 1826. Ich habe einen Versuch gemacht, die Einbildungskraft des Dichters durch eine Verknüpfung der historischen mit den psychologischen und psychophysischen Thatsachen aufzuklären: über die Einbildungskraft der Dichter, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. X, 1878. S. 42—104.

römischen Jurisprudenz. Faßt man dieses Problem für das System des Rechts allgemein und vergleichend, so kann die Mitwirkung der Psychologie nicht entbehrt werden, und Ihering selber hat, indem er von seinem Geist des römischen Rechts zu dem Werke über den Zweck im Recht vorandrang und den Nachweis unternahm, daß „der Zweck die Grundlage des ganzen Rechtssystems sei", sich entschließen müssen, „auf seinem Gebiet Philosophie zu treiben" d. h. eine psychologische Grundlegung zu suchen.

Diese einzelnen Systeme und ihr Zusammenhang im Leben der Gesellschaft können nur in dem Zusammenhang der Untersuchungen selber, an deren Eingang wir uns befinden, aufgefunden werden. Inzwischen stehen dieselben vor der Betrachtung wie anschauliche mächtige objektive Thatsachen. Der menschliche Geist hat sie zu solchen gestaltet, bevor er sie wissenschaftlich betrachtet hat. Es giebt ein Stadium in der Entwicklung dieser Systeme, in welchem das theoretische Nachdenken von dem praktischen Wirken und Bilden noch ungeschieden ist. So war derselbe Verstand, welcher sich später der bloß theoretischen Begründung und Erklärung des Rechts, des wirthschaftlichen Lebens zuwandte, zunächst mit der Gestaltung dieser Systeme beschäftigt. Einige unter diesen mächtigen Realitäten (als solche erscheinen sie wenigstens der wissenschaftlichen Einbildungskraft), wie die Religion und das Recht, haben sich zu sehr umfangreichen Systemen von Wissenschaften ausgebildet.

So viel ich sehe, scheint nur die Betrachtung der Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit Schwierigkeiten darbieten zu können, wenn man die hier dargelegte Auffassung von Grundsystemen der Gesellschaft auf den Bestand der positiven Wissenschaften des Geistes anwendet. — Diese Schwierigkeiten sind in Bezug auf das Recht ganz andere als in Bezug auf die Sittlichkeit und sie sind in dem Vorhergehenden aufzulösen versucht worden. Die Wissenschaften des Rechts können dem Entwickelten zufolge von denen der äußeren Organisation der Gesellschaft nur in einer unvollkommenen Weise getrennt werden; denn in dem Recht ist der Charakter eines Systems der Kultur von dem eines Bestandtheils

der äußeren Organisation nicht geschieden und es vereinigt wesentliche Eigenschaften beider Classen von gesellschaftlichen Thatsachen in sich. — Ein Bedenken ganz anderer Art scheint sich zu erheben, wenn man die Sittlichkeit als ein solches System auffaßt, das auch eine Funktion in dem gesellschaftlichen Leben hat, die Sittenlehre als eine Wissenschaft eines solchen Systems der Kultur. Nicht als eine solche Objektivität, sondern als ein Imperativ des persönlichen Lebens ist sie gerade von einigen sehr tiefen Forschern aufgefaßt worden. Selbst ein Philosoph von der Richtung Herbert Spencer's hat in dem Plan seines Riesenwerkes die Ethik, „die Theorie über das rechtschaffene Leben" als den Schlußtheil desselben von der Sociologie getrennt. So ist unumgänglich, diese Instanz gegen die vorliegende Vorstellung in's Auge zu fassen.

In der That existirt ein System der Sittlichkeit, mannigfach abgestuft, in langer geschichtlicher Entwicklung erwachsen, örtlich vielfach selbständig geartet, in einer Vielfachheit von Formen ausgeprägt: eine nicht minder mächtige und wahrhafte Realität als Religion oder Recht. Sitte, als die Regel, das Wiederkehrende, die Form des Stetigen und Allgemeinen in Handlungen, bildet nur die neutrale Grundlage, die sowohl den Erwerb aufgefundener Zweckmäßigkeit des Handelns, das unter möglichst geringem Widerstand sein Ziel erreichen will, in sich faßt, als den angesammelten Reichthum von Maximen der Sittlichkeit, selbst eine Seite des Gewohnheitsrechts, nach welcher es den Inbegriff gemeinsamer Rechtsüberzeugungen umfaßt, sofern sie durch Uebung sich als beherrschende Macht über die Einzelnen manifestiren. Wie denn Ulpian die mores definirt als tacitus consensus populi, longa consuetudine inveteratus[1]). Die Sitte grenzt sich nach Völkern und Staaten deutlich ab. Dagegen bildet die Sittlichkeit ein einziges Idealsystem, das durch den Unterschied von Gliederungen, Gemeinschaften, Verbänden nur modificirt wird. Die Erforschung dieses Idealsystems vollzieht sich in der

1) Ulpiani fragm. princ. § 4 [Huschke].

Verbindung psychologischer Selbstbesinnung mit der Vergleichung seiner Modifikationen bei verschiedenen Völkern, für welche von allen Geschichtschreibern Jakob Burckhardt den tiefsten Blick gezeigt hat.

Dieses System der Sittlichkeit besteht nicht in Handlungen der Menschen, ja kann nicht einmal an diesen zunächst studirt werden, sondern es besteht in einer bestimmten Gruppe von Thatsachen des Bewußtseins und demjenigen Bestandtheil der menschlichen Handlungen, welcher durch sie hervorgebracht wird. Wir suchen zunächst diese Thatsachen des Bewußtseins in ihrer Vollständigkeit aufzufassen. Das Sittliche ist in einer doppelten Form vorhanden, und die beiden Gestalten, in denen es erscheint, wurden Ausgangspunkte für zwei einseitige Schulen der Moral. Es ist da als Urtheil des Zuschauers über Handlungen und als ein Bestandtheil in den Motiven, welcher ihnen einen von dem Erfolg der Handlungen in der Außenwelt (sonach der Zweckmäßigkeit derselben) unabhängigen Gehalt giebt. Es ist in beiden Gestalten dasselbe. In der einen erscheint es als in der Motivation lebendige Kraft, in der anderen als von außen gegen die Handlungen anderer Individuen in unparteiischer Billigung oder Mißbilligung reagirende Kraft. Dieser wichtige Satz kann folgendermaßen bewiesen werden. In jedem Fall, in welchem ich mich als Handelnder unter der Nöthigung einer moralischen Verbindlichkeit befinde, läßt sich diese in demselben Satz ausdrücken, welcher meinem Urtheil als Zuschauer zu Grunde liegt. Indem die Ethik bisher immer eine von beiden Gestalten zu Grunde legte, Kant und Fichte das Sittliche als in der Motivation lebendige Kraft, die hervorragenden englischen Moralisten und Herbart als eine von außen gegen die Handlungen Anderer reagirende Kraft: gingen sie der allseitigen, ganz gründlichen Einsicht verlustig. Denn Beifall und Mißfallen des Zuschauers enthalten das Sittliche zwar ungesondert (ein unschätzbarer Vortheil), aber in abgeblaßter Form. Zumal die innere Verbindung des Beweggrundes mit dem ganzen Inhalt des Geistes, wie sie in den sittlichen Kämpfen des Handelnden mit solcher Gewalt an das Licht gebracht wird, ist hier

ganz abgeschwächt. Wo andrerseits das Sittliche in der Motivation selber zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, ist die Analyse sehr schwierig. Denn nur der Zusammenhang zwischen Motiv und Handlung ist uns in klarem Bewußtsein gegeben; die Motive aber treten auf eine uns räthselhafte Weise hervor. Daher ist der Charakter des Menschen diesem selber ein Geheimniß, welches ihm nur seine Handlungsweise theilweise sichtbar macht. Durchsichtigkeit des Zusammenhangs von Charakter, Motiv und Handlung eignet den Gestalten des Dichters, nicht der Anschauung des wirklichen Lebens, und so liegt auch das Aesthetische in der Erscheinung des wirklichen Menschen darin, daß über seinen Handlungen noch ein Abglanz der hervorbringenden Seele leuchtender als über denen der anderen Menschen liegt.

In dieser Doppelgestalt durchwirkt nun das sittliche Bewußtsein in einem unendlich verzweigten Spiel von Wirkungen und Reaktionen die ganze beseelte Gesellschaft. Dem Entwickelten entsprechend kann das Bewegende in ihm in zwei Formen von Kräften zerlegt werden. Es wirkt zunächst direkt, als Ausbildung eines moralischen Bewußtseins und unter seinem Antrieb stehende Regelung der Handlungen. Alles was das Leben für den Menschen lebenswerth macht, ruhet auf dem Grunde des Gewissens: denn wer Gefühl seiner Würde hat und darum dem, was sonst sich wandeln kann, gefaßt in's Auge blickt, bedarf doch dieses Fundamentes nicht nur bei sich, sondern auch bei denen, die er liebt, um leben zu können. Die andere Form von psychologischer Kraft, durch welche das sittliche Bewußtsein in der Gesellschaft wirkt, ist indirekt. Das moralische Bewußtsein, das sich in der Gesellschaft ausbildet, wirkt als ein Druck auf den Einzelnen. Gerade hierauf ist es gegründet, daß Sittlichkeit als ein System über den weitesten Umkreis der Gesellschaft herrscht und sich die mannigfachsten Beweggründe in ihr unterwirft. Sklaven gleich, dienen gezwungen dieser Macht des sittlichen Systems auch die niedrigsten Motive. Die öffentliche Meinung, das Urtheil der anderen Menschen, die Ehre: diese sind die starken Bänder, welche die Gesellschaft da zusammenhalten, wo der Zwang, den das Recht übt, versagt. Und

wenn ein Mensch auch ganz überzeugt wäre, daß die Mehrzahl der ihn Verurtheilenden ganz so handeln würde, als er selber gehandelt hat, falls sie nur dem Urtheil der Welt sich dabei zu entziehen vermöchten: auch dies hebt den Bann nicht auf, unter dem seine Seele steht, wie das Raubthier unter dem Bann der Augen eines muthigen Menschen, wie der Verbrecher unter dem Bann der hundert Augen des Gesetzes. Will er dieser Totalmasse der öffentlichen sittlichen Meinung sich wirklich entziehen, so erträgt er nur dann die Wucht ihres Anpralls, wenn er zusammensteht mit Anderen, in einer anderen Atmosphäre von öffentlicher Meinung, welche ihn trägt. Diese regulirende Gewalt des sittlichen Gesammtgewissens bewirkt andrerseits im Beginn der persönlichen Entwicklung, sowie für die nicht sittlich selbständig Fühlenden, ja im Einzelnen schließlich auch für die sittlich Höchststehenden die Uebertragung des Gesammtergebnisses der sittlichen Kultur, welches Niemand in jedem Moment des bewegten Lebens ganz selbständig in seinen mannigfachen Verzweigungen in sich hervorzubringen vermöchte.

So bildet sich in der Gesellschaft ein selbständiges System der Sittlichkeit aus. Neben dem des Rechtes, das auf den äußeren Zwang angewiesen ist, regulirt es mit einer Art von innerem Zwang das Handeln. Und die Moral hat sonach in den Geisteswissenschaften nicht ihre Stelle als bloßer Inbegriff von Imperativen, der das Leben des Einzelnen regelt, sondern ihr Gegenstand ist eines der großen Systeme, welche im Leben der Gesellschaft ihre Funktion haben.

An den Zusammenhang dieser Systeme, welche in direkter Weise Zwecke verwirklichen, die in den Bestandtheilen der menschlichen Natur angelegt sind, schließen sich die Systeme von Mitteln, welche in dem Dienste der direkten Zwecke des gesellschaftlichen Lebens stehen. Ein solches System von Mitteln ist die Erziehung. Aus den Bedürfnissen der Gesellschaft entstanden die einzelnen Schulkörper, als Leistung von Privatpersonen sowie von Verbänden, aus unscheinbaren Anfängen: differenzirten sich, traten in Verbindung untereinander, und nur allmälig, nur theilweise wurde das

Erziehungswesen in den Zusammenhang der Staatsverwaltung selber aufgenommen.

Diese Systeme erlangen in der Gesellschaft vermöge der beständigen Anpassung Einer Einzelthätigkeit in ihnen an die andere, sowie vermöge der einheitlichen Zweckthätigkeit der zu ihnen gehörigen Verbände eine allgemeine Anpassung ihrer Funktionen und Leistungen aneinander, welche ihrer inneren Beziehung gewisse Eigenschaften eines Organismus giebt. Die menschlichen Lebenszwecke sind Bildungskräfte der Gesellschaft, und wie vermittelst ihrer Gliederung die Systeme auseinandertreten: bilden diese Systeme untereinander eine entsprechende Gliederung höherer Ordnung. Der letzte Regulator dieser vernünftigen Zweckthätigkeit in der Gesellschaft ist der Staat.

XIII.

Die Wissenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft.

Die psychologischen Grundlagen.

Von diesen Wissenschaften, welche die Systeme der Kultur sowie die in diesen Systemen ausgebildete Inhaltlichkeit zum Objekte haben, sie in geschichtlichem Erfassen, in Theorie und Regelgebung erforschen, trennte ein überall gleichförmig durchgeführter Vorgang von Abstraktion die anderen Wissenschaften, deren Gegenstand die äußere Organisation der Gesellschaft ist. In den Wissenschaften von den Systemen der Kultur werden die psychischen Elemente in verschiedenen Individuen zunächst nur als in einem Zweckzusammenhang geordnet aufgefaßt. Es giebt eine hiervon verschiedene Betrachtungsweise, welche die äußere Organisation der Gesellschaft betrachtet, sonach die Verhältnisse von Gemeinschaft, äußerer Bindung, Herrschaft, Unterordnung der Willen in der Gesellschaft. Dieselbe Richtung der Abstraktion

ist wirksam, wenn die politische Geschichte von der Kulturgeschichte unterschieden wird. Insbesondere die dauernden Gestaltungen, welche in dem Leben der Menschheit, auf der Basis der Gliederung derselben in Völker, auftreten und welche vor Allem die Träger ihres Fortschritts sind, fallen unter diesen doppelten Gesichtspunkt von Beziehungen psychischer Elemente in verschiedenen Individuen innerhalb eines Zweckzusammenhangs zu einem Kultursystem, und von Bindung der Willen nach den Grundverhältnissen von Gemeinschaft und Abhängigkeit zu einer äußeren Organisation der Gesellschaft.

Ich erläutere diesen Begriff der äußeren Organisation. Das Erlebniß, vom Subjekt aus angesehen, ist, daß dasselbe seinen Willen in einem Zusammenhang äußerer Bindungen, in Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen gegenüber Personen und Sachen, in Gemeinschaftsbeziehungen findet. Dieselbe ungetheilte Person ist zugleich Glied einer Familie, Leiter einer Unternehmung, Gemeindeglied, Staatsbürger, in einem kirchlichen Verbande, dazu etwa Genosse eines Gegenseitigkeitsvereines, eines politischen Vereines. Der Wille der Person kann so auf höchst vielfache Weise verwoben sein, und wirkt dann in jeder dieser Verwebungen nur vermittelst des Verbandes, in welchem er sich befindet. Dieser Thatbestand, zusammengesetzt wie er ist, hat eine Mischung von Machtgefühl und Druck, von Gefühl der Gemeinschaft und des Fürsichseins, von äußerer Bindung und Freiheit zur Folge, welche einen wesentlichen Bestandtheil unseres Selbstgefühls bildet. Objektiv angesehen, finden wir in der Gesellschaft die Individuen nicht nur durch Correspondenz ihrer Thätigkeiten aufeinander bezogen, nicht als nur in sich ruhende oder auch in der freien sittlichen Tiefe ihres Wesens einander hingegebene Einzelwesen, sondern diese Gesellschaft bildet einen Zusammenhang von Verhältnissen der Gemeinschaft und Bindung, in welchen die Willen der Individuen eingefügt sind, gleichsam eingebunden. Und zwar zeigt uns ein Blick auf die Gesellschaft zunächst eine unermeßliche Anzahl verschwindend kleiner, rasch vorübergehender Beziehungen, in welchen Willen vereinigt und in Bindungsverhältniß erscheinen. Alsdann

entspringen dauernde Verhältnisse dieser Art aus dem wirthschaftlichen Leben und den anderen Kultursystemen. Vor Allem aber: in Familie, Staat und Kirche, in Körperschaften und in Anstalten sind Willen zu Verbänden zusammengefügt, durch welche eine theilweise Einheit derselben entsteht: dies sind constante Gebilde von freilich sehr verschiedener Lebensdauer, welche beharren, während Individuen ein- und austreten, wie ein Organismus beharrt trotz des Eintritts und Austritts der Molecüle und Atome, aus denen er besteht. Wie viele Geschlechter der Menschen, wie viele Gestaltungen der Gesellschaft hat die mächtigste Organisation, welche der Boden dieser Erde bisher getragen hat, die katholische Kirche, kommen und gehen sehen, von der Zeit, in welcher Sklaven neben ihren Herren zu den unterirdischen Grüften der Märtyrer schlichen, zu der Zeit, in welcher in ihren mächtigen Domen der adlige Grundherr und der leibeigene Mann, dazwischen ein freier Bauer, der Innungsgenosse aus der Stadt und der Mönch vereinigt waren, bis zu dem heutigen Tag, an dem diese bunte Gliederung in dem modernen Staat großentheils untergegangen ist! So sind in der Geschichte Verbände der verschiedensten Lebensdauer ineinanderverflochten. Indem das Verbandsleben der Menschheit eine Generation mit der anderen in einem sie überdauernden Gebilde verknüpft, sammelt sich in der festeren Form, die so entsteht, sicherer, behüteter, wie unter einer schützenden Bedeckung, der durch die Arbeit des Menschengeschlechtes innerhalb der Kultursysteme wachsende Erwerb. So ist Association eines der mächtigsten Hilfsmittel des geschichtlichen Fortschritts. Indem sie die Gegenwärtigen mit denen vor ihnen und nach ihnen verknüpft, entstehen willensmächtige Einheiten, deren Spiel und Widerspiel das große Welttheater der Geschichte erfüllt. Keine Phantasie kann die Fruchtbarkeit dieses Prinzips in der künftigen Gestaltung der Gesellschaft ausdenken. Vermochte doch die Menschenbeobachtung eines Kant das Traumbild vor seiner Seele nicht zu verscheuchen, welches zu dem Gefühl von Verwandtschaft, das die Menschheit einschließt, zu der Coordination unsrer Thätigkeiten und unserer Zwecke, zu der örtlichen Vereinigung auf dieser Erde, als unsrem gemeinsamen Wohnhause,

auch die äußere Verbindung hinzudachte: eine das ganze Menschengeschlecht umspannende Association.

Zwei psychische Thatsachen liegen dieser äußeren Organisation der Menschheit überall zu Grunde. Sie gehören sonach zu den psychischen Thatsachen zweiter Ordnung, welche für diese theoretischen Einzelwissenschaften der Gesellschaft grundlegend sind.

Eine von ihnen ist in jeder Art von Gemeinschaft und Bewußtsein von Gemeinschaft vorliegend. Wird sie mit dem Ausdruck: Gemeinsinn oder Geselligkeitstrieb bezeichnet, so muß, wie bei der Unterscheidung von Vermögen rücksichtlich der psychischen Thatsachen erster Ordnung, festgehalten werden, daß dies nur ein zusammenfassender Ausdruck für das dieser Thatsache zu Grunde liegende x ist; dasselbe kann ebensogut eine Mehrheit von Faktoren enthalten als eine einheitliche Grundlage. — Die Thatsache selber aber ist diese: mit sehr verschiedenen psychischen Beziehungen zwischen Individuen, mit dem Bewußtsein gemeinsamer Abstammung, mit örtlichem Zusammenwohnen, mit der Gleichartigkeit der Individuen, die in solchen Verhältnissen gegründet ist (denn Ungleichheit ist nicht als solche ein Band von Gemeinschaft, sondern nur sofern sie ein Ineinandergreifen der Verschiedenen zu einer Leistung ermöglicht, sei sie auch nur die eines geistreichen Gesprächs oder eines erfrischenden Eindrucks in der Einförmigkeit des Lebens), mit der mannigfachen Zusammenordnung durch die im psychischen Leben angelegten Aufgaben und Zwecke, mit dem Thatbestand von Verband ist in irgend einem Grade ein Gemeinschaftsgefühl verknüpft, wofern es nicht durch eine entgegenstehende psychische Einwirkung aufgehoben wird. So ist mit der Zweckvorstellung eines Thuns und den ihr verbundenen Antrieben in A, welche auf den entsprechenden mitwirkenden Vorgang in B und C rechnen, in A ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft verwebt: eine Solidarität der Interessen. Wir können die beiden psychischen Thatbestände, das Verhältniß, das zu Grunde liegt, und das Gemeinschaftsgefühl, vermöge dessen es sich gewissermaßen im Gefühlsleben reflektirt, von einander deutlich sondern. — Jeder Kunst der Analyse spottet nun die außerordentliche Mannig-

faltigkeit, die Feinheit der Unterschiede, in welcher dies für das geschichtlich-gesellschaftliche Leben so wichtige Gefühl die äußere Organisation der Menschheit durchzittert und mit seiner Innigkeit belebt. Die Analyse desselben bildet daher eines der fundamentalen Probleme dieser Einzeltheorien der Gesellschaft. Auch an diesem Punkte steht der verschleiernde Nebel einer Abstraktion, eines Triebs oder Sinns, der als eine Wesenheit in den Staatswissenschaften und der Geschichte aufzutreten pflegt, zwischen dem Beobachter und der Mannigfaltigkeit des Phänomens. Es bedarf der Einzelanalysen. Wie außerordentlich war die Wirkung jener Einzelanalyse auf die theologische Wissenschaft, in welcher Schleiermachers berühmte vierte Rede über Religion aus den Eigenschaften des religiösen Gefühlslebens das Bedürfniß religiöser Geselligkeit und die Eigenschaften des Gemeindebewußtseins in ihrer specifischen Differenz von anderen Formen dieses allgemeinen Gemeinschaftsgefühls abzuleiten, und so die Beziehungen zwischen dem wichtigsten Kultursystem und der aus ihm entspringenden äußeren Organisation aufzuzeigen unternahm. Sein Versuch zeigt besonders deutlich, daß es hier zunächst eine Vertiefung in das Erlebniß selber giebt, welche der Selbstbeobachtung in der Einzelpsychologie entspricht, und die von der vergleichenden Untersuchung der geschichtlichen Erscheinungen wie von der psychologischen Analysis gesondert auftreten kann, wenn dies auch naturgemäß Einseitigkeit des Ergebnisses zur Folge hat.

Die andere dieser beiden für das Verständniß der äußeren Organisation der Gesellschaft fundamentalen psychischen und psychophysischen Thatsachen wird durch das Verhältniß von Herrschaft und Abhängigkeit zwischen Willen gebildet. Auch dies Verhältniß ist, wie das der Gemeinschaft, nur relativ; folgerecht ist auch jeder Verband nur relativ. Auch die größte Steigerung der Intensität eines äußeren Machtverhältnisses ist begrenzt und kann unter Umständen von einer Gegenwirkung überboten werden. Man kann einen Widerstrebenden von einem Ort zum anderen bewegen; aber ihn zwingen sich an diesen Ort zu begeben, das können wir nur, indem wir ein Motiv in ihm in Bewegung setzen, das stärker

wirkt als die Motive, welche ihn zu bleiben bestimmen. Das Quantitative in diesem Verhältniß der Intensitäten, dessen Ergebniß die äußere Bindung eines Willens in einer Steigerung bis zu dem Punkte, daß kein gegenwirkendes Motiv Aussicht auf Erfolg hat, d. h. der äußere Zwang ist, der Zusammenhang dieser quantitativen Beziehungen mit dem Begriff einer Mechanik der Gesellschaft machen diese Begriffsreihe zu einer der fruchtbarsten in der von uns als Begriffe zweiter Ordnung bezeichneten Classe. — Sofern ein Wille nicht äußerlich gebunden ist, nennen wir seinen Zustand Freiheit.

Hier nehmen wir die Folgerungen wieder auf, welche zu der Einsicht in die Beschaffenheit der Grundlegung für die Geisteswissenschaften hinleiten. Es stand zu vermuthen, daß den Wissenschaften von der äußeren Organisation der Menschheit Begriffe von psychischen oder psychophysischen Thatsachen und Sätze über sie zu Grunde liegen würden, welche denen entsprechen, auf denen die Wissenschaften von den Systemen der Kultur gegründet sind. Gemeingefühl, Gefühl des Fürsichseins (eine Thatsache, für die wir kein Wort haben), Herrschaft, Abhängigkeit, Freiheit, Zwang: das sind solche psychische und psychophysische Thatsachen zweiter Ordnung, deren Erkenntniß in Begriffen und Sätzen dem Studium der äußeren Organisation der Gesellschaft zu Grunde liegt. Hier fragt sich zunächst, welches das Verhältniß dieser Thatsachen zu einander sei. Ist z. B. Gefühl der Gemeinschaft nicht auflösbar in das gegenseitiger Abhängigkeit? Es fragt sich dann, in welchem Umfang die Analysis dieser Thatsachen, ihre Zurückführung auf die psychischen Thatsachen erster Ordnung möglich sei. So schließen wir nunmehr: den beiden Classen der theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft liegen Thatsachen zu Grunde, welche nur vermittelst der psychologischen Begriffe und Sätze analysirt werden können. Das Centrum aller Probleme einer solchen Grundlegung der Geisteswissenschaft ist sonach: die Möglichkeit einer Erkenntniß der psychischen Lebenseinheiten und die Grenzen einer solchen Erkenntniß; es handelt sich dann um die Beziehung der psychologischen Erkenntniß zu den Thatsachen zweiter Ordnung, durch welche über

die Natur dieser theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft entschieden wird.

Die dargestellten psychischen Thatsachen von Gemeinschaft einerseits, von Herrschaft und Abhängigkeit andrerseits (gegenseitige Abhängigkeit natürlich mit einbegriffen) durchströmen wie Herzblut in dem feinsten Adersystem die äußere Organisation der Gesellschaft. Alle Verbandsverhältnisse sind, psychologisch angesehen, aus ihnen zusammengesetzt. Und zwar ist das Vorhandensein dieser Gefühle keineswegs immer an das eines Verbands geknüpft, sondern diese psychischen und psychophysischen Bestandtheile alles Verbandslebens erstrecken sich viel weiter als dieses selber in der Gesellschaft. — So finden wir in der naturgewachsenen Gliederung der Gesellschaft, welche der genealogische Zusammenhang zunächst bestimmt, nach den Grundverhältnissen von Abstammung und Verwandtschaft größere Gruppen immer die kleineren umfassend, diese nach ihrer Verwandtschaft aneinandergereiht: die an der größeren feststellbare durchgehende Modifikation der menschlichen Natur ist stets in dem Umfang der kleineren Gruppe durch neue Züge einer engeren Gleichförmigkeit näher bestimmt: und auf dieser Naturgrundlage verbindet nun eine intimere Wechselwirkung und ein bestimmter Grad von Bewußtsein der Zusammengehörigkeit nach Gleichartigkeit sowie nach Erinnerung von Abstammung und Verwandtschaft eine jede solche Gruppe zu einem relativen Ganzen. Auch wo kein Verband mit ihnen verknüpft ist, bestehen diese Gemeinschaften. — Mit der Niederlassung entsteht eine neue Gliederung, welche von der genealogischen unterschieden ist, ein neues Gefühl von Gemeinschaft, welches durch Heimathlichkeit, durch gemeinsamen Boden und gemeinsame Arbeit bedingt ist, und auch diese Gemeinschaft ist von dem Bestand eines Verbandes unabhängig. — Geschichtliche Macht großer Persönlichkeiten, geschichtliches Eingreifen großer Völkeraktionen ändern, zerbrechen, verknüpfen anders und näher, was so durch die Naturgliederung des genealogischen Zusammenhangs der Menschheit sowie des Bodens, auf dem derselbe sich ausbreitet, als ineinandergreifende Kreise von Gemeinschaften gegeben sein würde. Vor Allem die Völker haben sich durch welt=

geschichtliche That gebildet, welche die Naturgliederung durchbricht. Aber wenn sie auch das volle Gefühl von Zusammengehörigkeit in der Regel (nicht immer, wie das Beispiel der durch Nationalgefühl verbundenen griechischen Politien zeigt) durch Zusammenfassung zur Staatseinheit erhalten haben: diese nationale Gemeinschaft, die sich als Nationalgefühl im Gefühlsleben der zu der Gruppe gehörigen Individuen reflektirt, vermag den Bestand des Staates lange zu überleben, und so ist auch hier Gemeinschaft nicht abhängig vom Bestand eines Verbandes. — Mit diesen Kreisen von Gemeinschaft, welche in genealogischer Gliederung und Niederlassung gegründet sind, kreuzen sich nun weiter die Gemeinsamkeiten und Abhängigkeitsverhältnisse dauernder Art, welche auf dem Grunde der Kultursysteme der Menschheit entstehen. Gemeinsamkeit der Sprache schließt sich an die genealogische Gliederung und das nationale Leben; Verwandtschaft der Geburtsstellung, des Besitzes und des Berufs bringt die Zusammengehörigkeit des Standes hervor; Gleichheit der wirthschaftlichen Besitzverhältnisse, der durch sie bedingten socialen Lage und Bildung verbindet die Individuen zu einer Classe, die sich zusammengehörig fühlt und ihre Interessen denen der anderen Classen gegenüberstellt; Gleichartigkeit der Ueberzeugung und thätigen Richtung begründet politische und kirchliche Parteien: Gemeinsamkeiten, deren keine an und für sich einen Verband einschließt. Andererseits entspringen aus dem Zweckzusammenhang in den Systemen Verhältnisse von Abhängigkeit, welche der Staat ebenfalls nicht direkt hervorbringt, sondern welche von jenen Kultursystemen her in ihm sich geltend machen. Ihr Verhältniß zu der Zwangsgewalt, welche vom Staat selber ausgeht, bildet eines der Hauptprobleme einer Mechanik der Gesellschaft. Die zwei wirksamsten Arten von Abhängigkeit dieser Art sind die aus dem Wirthschaftsleben und dem kirchlichen Leben entspringenden.

So bilden diese beiden psychischen Grundverhältnisse das ganze Gewebe der äußeren Organisation der Menschheit. Das Willensverhältniß von Herrschaft und Abhängigkeit findet seine Grenze an der Sphäre der äußern Freiheit; das der Gemeinschaft an der, in welcher ein Individuum nur für sich da ist. Ausdrücklich

kann der Deutlichkeit wegen hervorgehoben werden: gänzlich verschieden von all diesen äußeren Willensverhältnissen ist der aus den Tiefen der menschlichen Freiheit entspringende Vorgang, in welchem ein Wille sich selber theilweise oder ganz aufopfert, nicht sich als Willen mit einem anderen Willen vereinigt, sondern sich als Willen theilweise dahin giebt. Diese Seite in einer Handlung oder einem Verhältniß macht sie zu einem sittlichen.

Die äußere Organisation der Gesellschaft als geschichtlicher Thatbestand.

Unter einem Verband verstehen wir eine dauernde auf einen Zweckzusammenhang gegründete Willenseinheit mehrerer Personen. Wie vielfach auch die Formen von Verbänden sich gestaltet haben, ihnen allen ist eigen: die Einheit in ihnen geht über das formlose Bewußtsein von Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft, über die dem Einzelvorgang überlassene intimere Wechselwirkung innerhalb einer Gruppe hinaus: eine solche Willenseinheit hat eine Struktur: die Willen sind in einer bestimmten Form zum Zusammenwirken verbunden. Zwischen diesen Merkmalen eines jeden Verbands besteht aber eine sehr einfache Beziehung. Schon das kann als tautologisch angesprochen werden, daß die Willenseinheit zwischen mehreren Personen auf einen Zweckzusammenhang gegründet sei. Denn welchen Einfluß auch die Gewalt auf die Gestaltung einer solchen Willenseinheit habe: Gewalt ist doch nur eine Art und Weise, in welcher die Zusammenordnung des Gefüges sich vollziehen kann: den Arm der Gewalt setzt ein Wille in Bewegung, der von einem Zweck geleitet wird, und er hält den Unterworfenen fest, weil derselbe ein Mittel für einen von ihm herzustellenden Zweckzusammenhang ist. Daher behält Aristoteles Recht, der am Beginn seiner Politik dem Sinne nach sagt: πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν. Die Gewalt unterwarf, auch geschichtlich angesehen, nur, um die Geknechteten in den Zweckzusammenhang des eignen Thuns einzuordnen. Ein dauernder Zweckzusammenhang aber bringt in der Anordnung der Individuen, die ihm unterworfen sind, alsdann der Güter, deren er bedarf, eine Struktur hervor:

so ist von dem Merkmal des Zweckzusammenhangs wieder das der Struktur bedingt: der Zweckzusammenhang wirkt als Bildungsgesetz für die Gestaltung des Verbandes. Welch merkwürdige Thatsache! die Beziehung von Zweck, Funktion und Struktur, welche im Reich der organischen Wesen nur als ein hypothetisch eingeführtes Hilfsmittel der Erkenntniß die Forschung leitet, ist hier erlebte, geschichtlich aufweisbare, gesellschaftlicher Erfahrung zugängliche Thatsache. Und welche Umdrehung des Verhältnisses also, den Begriff des Organismus, wie er in den Thatsachen der organischen Natur festgestellt werden kann, in denen er dunkel und hypothetisch ist, als Leitfaden für die durch diese Beziehung in der Gesellschaft entstehenden Verhältnisse gebrauchen zu wollen, welche erlebt und klar sind.

Daher ist es viel naturgemäßer, wenn die Naturforschung sich der Analogie mit den gesellschaftlichen Thatsachen jetzt gern bedient, so oft sie vom thierischen Organismus spricht. Nur entsteht so die Gefahr, daß ein neues naturphilosophisches Spiel mit dem Leben in der Materie durch diese Bildersprache sanft eingänglich gemacht werde. Für die Staatswissenschaften ist jedenfalls die Aufgabe klar vorgezeichnet in dieser Rücksicht. Da die Naturwissenschaften an einem Sinnlichen eine anschauliche Vorlage haben, da sie eine anschauliche ja eindringliche Terminologie entwickelt haben, durch welche die Lücken in der Terminologie der Wissenschaften von der Gesellschaft auszufüllen sehr verlockend ist: so gilt es, klare und eigentliche Ausdrücke in den Geisteswissenschaften festzustellen, welche die vorhandenen Lücken ergänzen, und so einen reinen und in sich folgerichtigen Sprachgebrauch auszubilden, welcher die Geisteswissenschaften vor der Sprachmischung mit den Naturwissenschaften schützt und die Entwicklung fester und allgemeingiltiger Begriffe auf dem Gebiet geistiger Thatsachen auch von der Seite der Terminologie aus fördert.

Die Grenze, welche den Verband von anderen Formen des Zusammenwirkens in der Gesellschaft trennt, kann nicht in eindeutiger und doch für alle Rechtsordnungen gleichmäßig giltiger Weise in Begriffen festgestellt werden.

Das Merkmal der Dauer unterscheidet den Verband von vorübergehenden Beziehungen der Willen in einem Zweckzusammenhang, insbesondere im Vertrag, nur insofern, als es in der Natur des Vertrags an und für sich nicht liegt, dauernde Verhältnisse herbeizuführen. Dieses Merkmal ist außerdem in sich unbestimmt, und steht es auch mit dem Zweckzusammenhang in Beziehung, dessen Natur auf die Dauer der Verbindung wirkt, so ermöglicht doch diese Beziehung nicht eine klare Abgrenzung des Verbandes von mehr vorübergehenden Formen der Willenseinigung. Denn zunächst bringt nicht jeder Zweck einen Verband hervor. Viele unsrer Lebensäußerungen, ob sie gleich zweckmäßig sind, greifen gar nicht in das zweckmäßige Handeln andrer Personen ein. Wo dies alsdann der Fall ist, kann oftmals der Zweck durch eine Coordination von Einzelthätigkeiten nach- und nebeneinander wirkender Personen erreicht werden. So liegt es im Wesen des künstlerischen Schaffens, daß ihm seine Gestalten aus der einsamen Tiefe des Gemüths emporsteigen, und dann doch in das Reich der Schatten, welche die Phantasie der Menschheit erfüllen, an einer bestimmten Stelle eintreten und in diesem stillen Reich nach einem höheren über den Künstler hinausreichenden Zweckzusammenhang einen Platz ausfüllen. Wo schließlich ein solcher Zweckzusammenhang auf andere Personen rechnet, reicht dann wieder meist der Vertrag aus, sofern er eine Einigung über ein einzelnes Geschäft oder eine Reihe von Geschäften bewirkt. Von ihm führt zum Verband ein Fortgang, innerhalb dessen unmöglich auf eine für die Lebensverhältnisse und Rechtsordnungen der verschiedensten Kulturstufen gleichmäßig gültige Weise der Einschnitt des Begriffs vollzogen werden kann. Denn diese Grenze zwischen einem Vertrag, der sich auf ein einzelnes Geschäft oder eine Reihe von Geschäften bezieht, und der Begründung eines Verbands wird durch das Recht fixirt; sonach kann sie ihrer Natur nach nur juristisch auf eindeutige Weise ausgedrückt werden; und da nun die Rechtsordnungen verschieden sind, so ist z. B. eine Construktion, welche aus dem römischen Gegensatz von societas und universitas die Bestimmung des Punktes ableitet, an dem

Vertragsverhältnisse in Verbandsverhältnisse übergehen, doch offenbar unbrauchbar, den Punkt im deutschen Recht zu bezeichnen, an welchem irgend eine Form von Verband auftritt.

So wenig als der Grenzpunkt, kann eine Eintheilung der Verbände auf eine für alle Rechtsordnungen gültige Weise in begrifflicher Fassung festgestellt werden.

Der Begriff, welcher diese Abgrenzungen construirt, gehört als Rechtsbegriff nothwendig irgend einer einzelnen Rechtsordnung an. Daher kann nur die Funktion, welche ein solcher Begriff in einer bestimmten Rechtsordnung hat, verglichen werden mit der, welche in einer anderen einem entsprechenden Begriff zukommt. So kann die Funktion, welche den Begriffen von municipium, collegium, societas publicanorum in der römischen Rechtsordnung zukommt, mit der Funktion verglichen werden, welche im deutschen Recht die Begriffe Gemeinde, Gilde, Erwerbsgenossenschaft haben. Thatsachen, wie die Familie und der Staat, können aber, wie uns die erkenntniß-theoretische Grundlegung zeigen wird, überhaupt einer wirklichen Construktion durch den Begriff nicht unterworfen werden. Jedes Verfahren, welches sich diese Aufgabe stellt, setzt einen Mechanismus zusammen. Immer wieder erneuert sich in anderen Formen der fundamentale Fehler des Naturrechts, welches, von der richtigen Erkenntniß aus, daß das Recht ein in einem Bestandtheil der menschlichen Natur gegründetes, daher nicht aus dem Belieben des Staates entsprungenes System sei, nunmehr seinerseits zur Construktion des Staates aus dem Recht fortschritt: eine verhängnißvolle Verkennung der anderen Seite des Thatbestandes, der gewaltigen Ursprünglichkeit des menschlichen Verbandslebens. Das Verfahren einer zusammensetzenden Construktion ist sehr fruchtbar für die Ableitung der Rechtsverhältnisse innerhalb eines in seinen Elementen bestimmten Rechtssystemes; aber es hat hier seine Grenze. Diese große geschichtliche Wirklichkeit kann nur als solche, kann nur in ihrem historischen Zusammenhang verstanden werden, und dessen Grundgesetz ist: das Verbandsleben der Menschheit hat sich nicht auf dem Wege der Zusammensetzung gebildet, sondern es hat sich

aus der Einheit des Familienverbands differenzirt und entfaltet. All unser Erkennen vermag nur, rückschreitend von der Gliederung dieses Verbandslebens, wie wir es auf uns zugänglichen den primären Zuständen möglichst nahen Stufen der äußeren gesellschaftlichen Organisation vorfinden, die Reste zu interpretiren, welche ein Licht auf den großen geschichtlichen Vorgang werfen, in welchem von der lebens- und machtvollen Einheit des Familienverbandes aus die äußere Organisation der Gesellschaft sich differenzirt hat, und Verbandsleben, Verbandsentwicklung bei den verschiedenen Völkerfamilien und Völkern einem vergleichenden Verfahren zu unterwerfen. Es ist die außerordentliche Bedeutung der germanischen Verbandsentwicklung für eine solche vergleichende Untersuchung, daß auf eine verhältnißmäßig sehr frühe Stufe einer Verbandsentwicklung, welche zu einer außerordentlich reichen Entfaltung genossenschaftlichen Daseins bestimmt war, ein ausreichendes geschichtliches Licht fällt.[1]) Auf dem Gebiet der äußeren Organisation der Menschheit ist das umfassende Grundgesetz des geschichtlichen Lebens in seiner Wirksamkeit noch deutlich fühlbar, nach welchem, wie ich zeigen werde, auch die Totalität des inneren Zwecklebens sich nur allmälig zu den einzelnen Kultursystemen differenzirt hat, und nach welchem diese Kultursysteme erst allmälig zu ihrer vollen Selbständigkeit und Einzelausbildung gelangt sind.

Die Familie ist der fruchtbare Schooß aller menschlicher Ordnung, alles Verbandslebens: Opfergemeinschaft, wirthschaftliche Einheit, Schutzverband, auf dem Grunde der naturmächtigen Bande von Liebe und Pietät, enthält sie das, was ihre bleibende Funktion ist, in noch nicht differenzirter Einheit mit Recht, Staat, religiösem Verband in einander gewachsen. Doch ist auch diese concentrirteste Form von Willenseinheit unter Individuen, die in der Welt ist, nur relativ; die Individuen, aus denen sie sich zusammenfügt, gehen nicht gänzlich in sie ein; das Individuum ist in seiner letzten Tiefe für sich selber. Wenn die Auffassung, welche die mensch-

1) Vgl. die Darstellung Gierke's im ersten Bande seines Werkes über das Deutsche Genossenschaftsrecht (Berlin 1868).

liche Freiheit und That in das Naturleben des Organismus versenkt, die Familie als „sociale Gewebezelle“ [1]) betrachtet: so wird in einem solchen Begriff gleich im Beginn der Wissenschaft von der Gesellschaft das freie Fürsichsein des Individuums schon im Familienverbande eliminirt, und wer mit dem zellenhaften Leben der Familie beginnt, kann nur mit der socialistischen Gestaltung der Gesellschaft endigen.

Indem dann weiter Familien die Verbände der Geschlechterordnung bilden, diese in Verbände anderer Struktur, wie die von Niederlassung sind, eintreten, oder von einem weiteren Verbande umfaßt werden, muß, gemäß der Grundfunktion des Staates, Macht zu sein, welche die Souveränität zu seinem specifischen Merkmal macht, die Staatsfunktion jedesmal in dem weitesten Verbande ihren Sitz haben; so sondern sich Familienverband und Staatsverband von einander. Wo die Germanen in die Geschichte eintreten, finden wir diese Trennung lange vollzogen, den deutschen Hausverband für sich gestaltet, von der Zeit, in welcher die Sippe einst die Familien zu einem selbständigen Verbande verknüpft haben mag, nur noch Reste, und Volksgemeinden als selbständige staatliche Gemeinwesen. Die Stadien, welche hier von keinem Beobachter wahrgenommen durchlaufen worden sind, ehe ein Cäsar oder Tacitus aufzeichneten, was in der nördlichen Wildniß geschah, sind nur theilweise zugänglich in den Berichten der Reisenden von dem Verbandsleben der Naturvölker. Aber während die Reste des ältesten germanischen Verbandslebens darauf deuten, daß die patriarchalische Gewalt (mundium), die im Hausverbande waltete, nicht constitutiv für den Geschlechtsverband wurde, begegnen wir nun hier bei vielen Stämmen einer aus der patriarchalischen Hausordnung erwachsenden Häuptlingsverfassung. So ist der Vorgang der Differenzirung, welcher die äußere gesellschaftliche Organisation bei den verschiedenen Völkerfamilien und Völkern hervorbringt, gleich in seinem Ansatz verschieden. Dies zieht einem vergleichenden Verfahren, welches sich der Zustände von Natur=

1) Schäffle, Bau und Leben des organischen Körpers I, 213 ff.

völkern zur Aufhellung älterer Zustände der jetzigen europäischen Nationen bedient, feste Grenzen.

Es entfaltet sich aber die äußere Organisation der Gesellschaft in Familie, Geschlechterordnung, örtlichem Verband, in jedem herrschaftlichen Verbande, in Kirche und anderem Religionsverband, in den mannigfachen Modifikationen dieser Formen mit einer naturmächtigen Ursprünglichkeit und Unermeßlichkeit, Biegsamkeit und Anpassung, welcher gemäß jeder dieser Verbände eine unbestimmte und wechselnde Mannigfaltigkeit von Zwecken in sich hegt, diesen Zweckzusammenhang fallen läßt und jenen aufnimmt, ja nur für heute einen Zweck fallen läßt, um ihn dann morgen wieder aufzunehmen und subsidiär jedes Gemeinbedürfniß zu befriedigen die Tendenz hat. So besteht wohl im Verbandsleben der Menschheit der am meisten gleichmäßig durchgreifende Unterschied zwischen diesen Verbänden und den anderen, welche durch einen bestimmten Akt bewußter Willensvereinigung, für einen mit Bewußtsein gesetzten und begrenzten Zweck constituirt worden sind und welche daher naturgemäß einem späteren Stadium des Verbandslebens bei einem jeden Volke angehören.

Ueberblickt man das Ganze der äußeren Organisation, das so die Menschheit sich geschaffen hat, so ist der Reichthum der Formen unermeßlich. In allen diesen Formen ist es die Beziehung zwischen Zweck, Funktion und Struktur, welche ihr Bildungsgesetz und daher die Ausgangspunkte für die Methode der Vergleichung darbietet. Und in irgend einem geschichtlichen Durchschnitt findet das Studium des Verbandslebens der Menschheit beinahe jeden Grad von Umfang des Zweckzusammenhangs irgend einem Verbande zu Grunde liegend, von der Lebensgemeinschaft der Familie bis zu der gegenseitigen Versicherungsgesellschaft gegen Hagelschaden: sie findet beinahe jede Form von Struktur, von den Despotenstaaten im Herzen von Afrika bis zu der modernen Aktiengesellschaft, in welcher jeder Theilnehmer seine Einzelpersönlichkeit voll behauptet und nur vertragsmäßig einen genau begrenzten Theil seines Vermögens dem gemeinsamen Zwecke widmet.

Die Aufgabe der theoretischen Darstellung der äußeren Organisation der Gesellschaft.

Die bisherige Erörterung hat die fundamentalen psychischen Thatsachen bestimmt, welche dem ganzen Gewebe der äußeren Organisation der Gesellschaft überall gleichförmig, überall irgendwie mit einander verbunden zu Grunde liegen. Sie hat das auf sie gebaute Verbandsleben der Menschheit, unter Verwerfung einer begrifflichen Abgrenzung und Eintheilung desselben, in einer geschichtlichen Anschauung umschrieben. Von hier aus kann nun wenigstens das Problem sichtbar gemacht werden, welches in diesem geschichtlichen Ganzen für die Theorie liegt. Zwei Fragen sind für die Stellung und den Aufbau der einzelnen Wissenschaften, in welche diese Theorie der äußeren Organisation der Gesellschaft sich zerlegt, besonders wichtig. Die Eine von ihnen betrifft die Stellung der äußeren Organisation, insbesondere des Staats zum Recht; die andere das Verhältniß des Staats zur Gesellschaft.

Indem zunächst die Frage nach der Stellung des Rechts zu der äußeren Organisation der Gesellschaft behandelt wird, gilt es den Ertrag der bisherigen Erörterungen über das Recht[1]) mit dem nunmehr entwickelten Begriff der äußeren Organisation der Gesellschaft zu verbinden.

Nicht jeder Zweck, so sahen wir[2]), bringt einen Verband hervor; viele unserer Lebensäußerungen greifen in die anderer Personen überhaupt nicht zu einem Zweckzusammenhang ein; wo dann ein solcher auftritt, kann er durch die bloße Coordination von Einzelthätigkeiten, ohne die Unterstützung eines Verbandes, in vielen Fällen erreicht werden; es giebt aber Zwecke, welche besser von einem Verbande erreicht oder welche nur von einem solchen erreicht werden können. Hieraus ergiebt sich das Verhältniß, welches zwischen der Lebensthätigkeit der Individuen, den Systemen der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft besteht. Die Einen dieser Lebensäußerungen stellen keinen dauernden Zusammenhang

1) S. 65 ff. — 2) S. 61 ff. 67. 90.

zwischen den psycho-physischen Lebenseinheiten her; die Anderen haben einen solchen Zweckzusammenhang zur Folge und stellen sich dem entsprechend in einem System dar, und zwar wird die Aufgabe, welche in ihnen wirksam ist, in einigen Fällen durch eine bloße Coordination der Personen im Zweckzusammenhang vollbracht, während in anderen Fällen die Erfüllung der Aufgabe von der Willenseinheit des Verbandes getragen ist.

In den Wurzeln der menschlichen Existenz und des gesellschaftlichen Zusammenlebens sind Systeme und äußere Organisation so ineinandergewachsen, daß nur die Verschiedenheit der Betrachtungsweise sie sondert. Die am meisten vitalen Interessen des Menschen sind die Unterwerfung der zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienenden Mittel oder Güter unter seinen Willen und ihre Umänderung gemäß diesen Bedürfnissen, zugleich aber die Sicherung seiner Person und des so entstandenen Eigenthums. Hier ist die Beziehung zwischen dem Recht und dem Staat angelegt Den Unbilden der Natur mag der Körper des Menschen lange widerstehen: aber sein Leben und was er bedarf, um zu leben, ist stündlich von seines Gleichen bedroht. Daher war die Betrachtung der Verknüpfung psychischer Elemente in mehreren Personen unter einem Zweckzusammenhang zu einem System eine Abstraktion. Die regellose Gewalt der Leidenschaften gestattet den Menschen nicht, sich in die Ordnung eines solchen Zweckzusammenhangs in klarer Selbstbeschränkung einzufügen: eine starke Hand hält jeden in seinen Grenzen: der Verband, der diese Aufgabe vollbringt, der also jeder Macht auf dem Gebiet, über das seine starke Hand sich erstreckt, überlegen sein und daher mit dem Attribut der Souveränität ausgestattet sein muß, ist Staat, gleichviel ob er noch in Familieneinheit oder Geschlechterverein oder Gemeinde beschlossen ist, oder ob seine Funktionen sich schon von denen dieser Verbände gesondert haben. Der Staat erfüllt nicht etwa durch seine Willenseinheit eine Aufgabe, die sonst weniger gut durch Coordination von Einzelthätigkeiten besorgt würde: er ist die Bedingung jeder solchen Coordination. Diese Funktion des Schutzes wendet sich nach außen in der Vertheidigung der Unterthanen; nach innen in

der Aufstellung und zwangsweisen Aufrechterhaltung von Regeln des Rechts.

Sonach ist das Recht eine Funktion der äußeren Organisation der Gesellschaft. Es hat in den Gesammtwillen innerhalb dieser Organisation seinen Sitz. Es mißt die Machtsphären der Individuen im Zusammenhang mit der Aufgabe ab, welche sie innerhalb dieser äußeren Organisation gemäß ihrer Stellung in ihr haben. Es ist die Bedingung alles folgerichtigen Thuns der Einzelnen in den Systemen der Kultur[1]).

Dennoch hat das Recht eine andere Seite, durch welche es den Systemen der Kultur verwandt ist[2]). Es ist ein Zweckzusammenhang. Einen solchen bringt jeder Wille hervor, sonach auch der Staatswille, in jeder seiner Aeußerungen, mag er Wege bauen, Heere organisiren oder Recht schaffen. Auch ist dieser Staatswille auf die Mitwirkung der ihm Unterworfenen in jeder seiner Aeußerungen so gut als im Recht angewiesen. Aber der Zweckzusammenhang des Rechts hat besondere Eigenschaften, die aus dem Verhältniß des Rechtsbewußtseins zur Rechtsordnung fließen.

Der Staat schafft nicht durch seinen nackten Willen diesen Zusammenhang, weder in abstracto, wie er in allen Rechtsordnungen gleichförmig wiederkehrt, noch den concreten Zusammenhang in einer einzelnen Rechtsordnung. Das Recht wird in dieser Rücksicht nicht gemacht, sondern gefunden. So parador es lautet: Dies ist der tiefe Gedanke des Naturrechts. Der älteste Glaube, welchem gemäß die Rechtsordnung des einzelnen Staats von Göttern stammte, setzte sich in dem Fortgang des griechischen Denkens in den Satz um, daß ein göttliches Weltgesetz der hervorbringende Grund aller Staats- und Rechtsordnung sei[3]). Dies war die älteste Form der Annahme eines

1) S. 67 ff. — 2) S. 68. 71.

3) Dieses Stadium des griechischen Denkens über Recht und Staat ist noch erhalten in dem Fragment des Heraklit: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται* (Stob. flor. III, 84), sowie in den verwandten Stellen des Aeschylos und Pindar. Die Stelle des letzteren: *κατὰ φύσιν νόμος ὁ πάντων βασιλεύς* ꝛc. (fr. XI, 48) ist für die

natürlichen Rechtes in Europa. Sie faßte dasselbe noch als die Grundlage jeder einzelnen positiven Gesetzgebung auf. Als die ersten Theoretiker, welche die Gesetzgebung der Natur zu den positiven Gesetzen des einzelnen Staats in Gegensatz stellten, und so das Naturrecht verselbständigten, treten in den Trümmern des älteren griechischen Naturrechts Archelaos und Hippias hervor; es war die geschichtliche Bedeutung des letzteren, daß er, offenbar im Zusammenhang mit seinen archäologischen Studien, die ungeschriebenen Gesetze, welche sich gleichmäßig bei den verschiedensten, durch ihre Sprachen getrennten Völkern finden und die daher nicht durch Reception von Einem zum Anderen gebracht sein können, als Naturrecht von dem positiven Rechte schied und dem letzteren die Verbindlichkeit absprach [1]). Ein bedeutsames Denkmal dieses Stadiums des Naturrechts bilden die Tragödien des Sophokles, welche diesen Gegensatz der ungeschriebenen Normen des Rechtes und der positiven Gesetzgebung zweifellos aus den Debatten jener Zeit aufnahmen, ihm aber einen classischen Ausdruck gaben. Bildete so das Naturrecht den Gedanken eines Zweckzusammenhanges im Rechte aus, welchem gemäß dasselbe ein System ist — mochte es nun diesen als einen göttlichen oder einen natürlichen Zusammenhang fassen —, so unterschied es von ihm naturgemäß das, was der Wille des Verbandes hinzugefügt hat. So stellen die mittelalterlichen Naturrechtslehrer dem natürlichen System das aus der Gewalt des Verbands entsprungene positive Recht gegenüber [2]).

Entwickelung des Begriffs besonders bemerkenswerth. Eine Stelle des Demosthenes, in welcher der νόμος in erster Linie als ein εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, in zweiter als πόλεως συνθήκη κοινή aufgefaßt und in seiner Verbindlichkeit erklärt wird, ist durch Marcian in die Pandekten gelangt (l. 2 Dig. de leg. 1, 3).

1) Den Einfluß seiner archäologischen Studien auf eine solche vergleichende Sammlung finde ich Clemens Strom. VI, 624. Die Relation über das Gespräch zwischen Hippias und Sokrates (Xenoph. Memorabil. 4, 4) ist zweifellos echt, aber entstellt und verworren, da die Ansicht des Hippias sicher bei dem Beginn des Gesprächs in ihm ausgebildet war, wie ja auch der Eingang uns beweist, sonach die Gesprächführung dem entsprechend anders vorgestellt werden muß.

2) Um Mißverständnisse zu verhüten, merke ich an: Von dieser natur=

Auf dem Thatbestand, den das Naturrecht so auszudrücken versuchte, beruht die Eine Seite des Verhältnisses zwischen Rechts- und Staatswissenschaften: die relative Selbständigkeit der ersteren. Das Recht ist Selbstzweck. Das Rechtsbewußtsein wirkt im Vorgang der Entstehung und Aufrechterhaltung der Rechtsordnung mit den organisirten Gesammtwillen zusammen. Denn es ist Willensinhalt, dessen Macht in die Tiefe der Persönlichkeit und des religiösen Erlebnisses zurückreicht.

Die Conception des Naturrechts wurde dadurch fehlerhaft, daß dieser Zweckzusammenhang im Recht losgelöst von seinen Beziehungen, insbesondere denen zum Wirthschaftsleben sowie zur äußeren Organisation der Gesellschaft, betrachtet und in eine Region jenseit der geschichtlichen Entwicklung versetzt wurde. So nahmen Abstraktionen den Platz der Wirklichkeiten ein; die Mehrheit der Gestaltungen der Rechtsordnung blieb der Erklärung unzugänglich.

Der Kern dieser abstrakten Theorien kann nur durch die Methode, welche allen Wissenschaften der Gesellschaft gemeinsam ist, nämlich Verbindung geschichtlicher mit psychologischer Analysis, eine wissenschaftliche Bearbeitung empfangen. An diesem Punkte ist ein weiterer Schluß in der Verkettung der Gedanken möglich, welche in die Stellung der Einzelwissenschaften des Geistes zu ihrer Grundlegung zurückführen. Dies Problem, welches sich das Naturrecht stellte, ist nur lösbar im Zusammenhang der positiven Wissenschaften des Rechts. Diese ihrerseits können ein klares Bewußtsein der Stellung der Abstraktionen, durch welche sie erkennen, zu der Wirklichkeit nur vermittelst einer grundlegenden erkenntniß-theoretischen Wissenschaft, vermittelst der Feststellung der Beziehung der Begriffe und Sätze, deren sie sich bedienen, zu den psychologischen und psychophysischen erhalten. Hieraus folgt, daß es eine besondere Philosophie des Rechts nicht giebt,

---

rechtlichen Theorie muß die andere ganz abgetrennt werden, welche in der negativen Schule der Theoretiker der Gewalt und der Interessen sich entwickelt hat, deren Hauptvertreter im Alterthum Thrasymachos war und von der uns Plato eine systematische Darstellung hinterlassen hat.

daß vielmehr ihre Aufgabe dem philosophisch begründeten Zusammenhang der positiven Wissenschaften des Geistes wird anheimfallen müssen. Dies schließt nicht aus, daß Arbeitstheilung und Schulbetrieb es nützlich erscheinen lassen, daß die Aufgabe der allgemeinen Rechtswissenschaft auch in der Form des Naturrechts immer wieder einmal gelöst werde; aber es bestimmt den methodischen Zusammenhang, in dem schlechterdings die Lösung einer solchen Aufgabe stehen muß.

Und wie könnte nun diese allgemeine Rechtswissenschaft das Recht anders als in seinem lebendigen Zusammenhang mit den Gesammtwillen innerhalb der Organisation der Gesellschaft erkennen? Die Tragweite der Thatsachen der Rechtsüberzeugungen und der mit ihnen verbundenen elementaren psychischen Regungen, des Gewohnheitsrechtes, des Völkerrechts kann nur so weit reichen, die Existenz eines Bestandtheils in der menschlichen Natur zu erweisen, auf welchem der Charakter des Rechts als eines Selbstzweckes beruht. Diese Beweisführung wird eine wichtige Ergänzung durch die historische Erörterung der Beziehungen von Rechtsbegriffen und Rechtsinstituten zu religiösen Ideen erhalten, welche wir an den auffaßbaren Anfängen unserer Kultur gewahren. Aber — das ist die andere Seite dieses Verhältnisses von Recht und Staat — keine Argumentation kann die Tragweite haben, die Existenz eines von der äußeren Organisation der Gesellschaft unabhängigen thatsächlichen Rechtes zu erweisen. Die Rechtsordnung ist die Ordnung der Zwecke der Gesellschaft, welche von der äußeren Organisation derselben durch Zwang aufrecht erhalten wird. Und zwar (S. 96. 97) bildet der Zwang des Staats (das Wort in dem (S. 96) entwickelten allgemeinen Verstande genommen) den entscheidenden Rückhalt der Rechtsordnung; aber äußere Bindung der Willen sahen wir durch die ganze organisirte Gesellschaft verbreitet (S. 84 ff.), und so erklärt sich, daß in dieser auch andere Gesammtwillen neben dem Staat Recht bilden und aufrecht erhalten. Jeder Rechtsbegriff enthält also das Moment der äußeren Organisation der Gesellschaft in sich. Andrerseits kann jeder Verband nur in Rechtsbegriffen construirt werden. Dies ist eben so wahr, als daß

das Verbandsleben der Menschheit nicht aus dem Bedürfniß der Rechtsordnung erwachsen ist und daß der Staatswille nicht erst mit seinen Rechtsordnungen das Rechtsbewußtsein geschaffen hat.

So wird die andre Seite des Verhältnisses zwischen Rechts- und Staatswissenschaften sichtbar: jeder Begriff in jenen kann nur vermittelst der Begriffe in diesen entwickelt werden und umgekehrt.

Die Untersuchung der beiden Seiten des Rechts in der allgemeinen Rechtswissenschaft führt zu einem noch allgemeineren Problem, welches über das Recht hinausgreift. Der Zweckzusammenhang, welchen das Recht enthält, hat sich vermittelst der einzelnen Gesammtwillen, in der Arbeit der einzelnen Völker, sonach geschichtlich entwickelt. Der Gegensatz des 18. Jahrhunderts, welches die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in einen Inbegriff von natürlichen Systemen auflöste, die den Einwirkungen des geschichtlichen Pragmatismus unterliegen, und der historischen Schule des 19. Jahrhunderts, welche sich dieser Abstraktion entgegensetzte, aber, trotz ihres höheren Standpunktes, in Folge des Mangels einer wahrhaft empirischen Philosophie eine in Begriffen und Sätzen klare und so verwerthbare Erkenntniß der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht erreichte, kann nur in einer Grundlegung der Geisteswissenschaften aufgehoben werden, welche den Standpunkt der Erfahrung, der unbefangenen Empirie auch gegenüber dem Empirismus durchführt. Von einer solchen Grundlegung aus können die Probleme, die am Recht hervortraten, sich einer Auflösung nähern: Fragen, die mit der Menschheit selber herangewachsen sind, welche schon im 5. Jahrhundert vor Christo die Geister beschäftigt haben und noch gegenwärtig die Jurisprudenz in verschiedene Heerlager theilen, andere Fragen, welche heute zwischen dem Geiste des 18. und dem des 19. Jahrhunderts schweben.

Jenseit dieser Wurzeln der menschlichen Existenz und des gesellschaftlichen Zusammenlebens *treten* dann *Systeme* und *Verbände deutlicher auseinander*. Die *Religion*, als ein System des Glaubens, ist in solchem Grade von dem Verbande ablösbar, in welchem sie wohnt, daß ein hervorragen-

der und gläubiger Theologe der letzten Generation die Angemessenheit von kirchlichen Verbänden an unser gegenwärtiges christliches Leben in Abrede stellen konnte. In Wissenschaft und Kunst erreicht aber die Coordination von selbständigen Einzelthätigkeiten einen solchen Grad von Ausbildung, daß hinter ihrer Bedeutung die der Verbände, welche sich zur Verwirklichung der künstlerischen und wissenschaftlichen Zwecke gebildet haben, ganz zurücktritt; dem entsprechend entwickeln die Wissenschaften, welche diese Systeme zum Gegenstand haben, Aesthetik und Wissenschaftslehre, ihr Objekt, ohne je solcher Verbände zu gedenken.

Solchergestalt hat eine ihrer selbst unbewußte Kunst der Abstraktion mit zunehmender Klarheit diese beiden Classen von Wissenschaften von einander gesondert. Dies that sie, obwohl naturgemäß die Vorbildung des Einzelnen, seine Thätigkeit an den Verbänden das Studium des Systems mit dem des Verbandes verknüpfte.

Aus diesen Darlegungen über das Verhältniß des Verbands zum System entspringt schließlich eine methodisch wichtige Folgerung in Bezug auf die Natur der Wissenschaften, welche die äußere Organisation der Menschheit zu ihrem Objekt haben.

Die Wissenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft haben so wenig als die von den Systemen der Kultur die concrete Wirklichkeit selber zu ihrem Gegenstande. Alle Theorie erfaßt nur Theilinhalte der complexen Wirklichkeit; die Theorien des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens scheiden die unermeßlich verwickelte Thatsächlichkeit, der sie sich nähern, um in sie einzudringen. So hebt die Wissenschaft auch aus der Wirklichkeit des Lebens den Verband als Gegenstand heraus. Eine Gruppe von Individuen, die in einem Verbande verknüpft ist, geht niemals in diesem gänzlich auf. In dem modernen Leben ist in der Regel ein Mensch Mitglied mehrerer Verbände, welche einander nicht einfach untergeordnet sind. Aber auch wenn ein Mensch nur Einem Verbande angehörte: sein ganzes Wesen geht doch in denselben nicht ein. Denkt man sich den ältesten Familienverband, so hat man den elementaren socialen Körper vor sich, die concentrirteste Form von Willenseinheit, die unter Menschen denkbar ist. Und doch ist

auch in ihr die Vereinigung der Willen nur relativ; die Individuen, aus denen sie sich zusammenfügt, gehen nicht gänzlich in sie als in ihre Einheit auf. Das, was die Anschauung als Land, Volk und Staat unwillkürlich räumlich abgrenzt, und so als eine volle Wirklichkeit bei dem Namen Deutschland oder Frankreich vorstellt, ist nicht der Staat, ist nicht der Gegenstand der Staatswissenschaften. So tief auch die starke Hand des Staats in die Lebenseinheit des Individuums, dieses an sich reißend, greift: der Staat verbindet und unterwirft die Individuen nur theilweise, nur relativ: Etwas in ihnen ist, das nur in der Hand Gottes ist. So vieles auch die Staatswissenschaften von den Bedingungen dieser Willenseinheit einbegreifen: direkt haben sie es nur mit einer in der Abstraktion allein darstellbaren Theilthatsache zu thun, und von der Realität, welche die auf einem Territorium lebenden Menschen bilden, lassen sie einen Rückstand von sehr großer Erheblichkeit zurück. Die Staatsgewalt selber umfaßt nur ein bestimmtes dem Staatszweck unterworfenes Quantum der gesammten Volkskraft, das freilich größer sein muß als irgend eine andere Kraft auf seinem Territorium, welches aber das ihm nothwendige Machtübergewicht nur durch seine Organisation und durch die Mitwirkung von psychologischen Motiven empfängt [1]).

Innerhalb der äußeren Organisation ist neuerdings vom Staat die Gesellschaft (das Wort in einem engeren Verstande gefaßt) unterschieden worden.

---

1) Diese Auffassung, welche von der im Begriff des Staats vollzogenen Abstraktion ausgeht, findet sich in Uebereinstimmung mit der aus besonnener Empirie, wie sie ihm eigen war, geschöpften Begriffsbestimmung Mohls: „Der Staat ist ein dauernder einheitlicher Organismus derjenigen Einrichtungen, welche, geleitet durch einen Gesammtwillen, sowie aufrechterhalten und durchgeführt durch eine Gesammtkraft, die Aufgabe haben, die jeweiligen erlaubten Lebenszwecke eines bestimmten und räumlich abgeschlossenen Volkes, und zwar vom Einzelnen bis zur Gesellschaft, zu fördern, soweit von den Betreffenden nicht dieselben mit eigenen Kräften befriedigt werden können und sie Gegenstand eines gemeinsamen Bedürfnisses sind.“ Aus dieser Definition folgt, daß die Staatswissenschaft den Theilinhalt der Wirklichkeit, welchen sie zum Gegenstand hat, nur in der Beziehung auf diese Wirklichkeit auffassen kann.

Das Studium der äußeren Organisation der Gesellschaft hat, seitdem es in Europa auftrat, seinen Mittelpunkt in der Staatswissenschaft. In der Abenddämmerung des Lebens der griechischen Politien treten die zwei großen Staatstheoretiker hervor, welche das Fundament dieser Wissenschaft gelegt haben. Wohl bestanden damals noch die Phylen und Phratrien einerseits, die Demen andrerseits, als die Reste der alten Geschlechter- und Gemeindeordnungen, besaßen Rechtspersönlichkeit und Vermögen, neben ihnen bestanden auch freie Genossenschaften. Aber im positiven Rechte Athens scheint[1]) zwischen dem Beschluß einer Corporation und der Abrede für eine gemeinsame Handelsunternehmung kein Unterschied bestanden zu haben. Unter dem allgemeinen Begriff von *κοινωνία* wurde das ganze Verbandsleben befaßt und eine Unterscheidung wie die römische zwischen universitas und societas hatte sich nicht herausgebildet. Aristoteles formulirt daher nur das Ergebniß der griechischen Verbandsentwicklung, wenn er von dem Begriff der *κοινωνία* in seiner Politik ausgeht, das genetische Verhältniß entwickelt, das von dem Familienverband zu dem Dorfverband (*κώμη*), von diesem zum Stadtstaat (*πόλις*) führt, alsdann aber den Dorfverband, als ein Stadium von nur geschichtlichem Interesse in seiner politischen Theorie selber verschwinden läßt und den freien Genossenschaften keine Stelle in seinem Staate zutheilt. War doch im griechischen Leben in der Herrschaftsordnung des Stadtstaates alles Verbandsleben untergegangen. — Es entwickelten sich dann weitere Bestandtheile einer Theorie der äußeren Organisation der Gesellschaft in der Rechtswissenschaft, in der kirchlichen Wissenschaft: am hellen Tage der Geschichte sehen wir den größten Verband, den Europa hervorgebracht hat, die katholische Kirche, heranwachsen und in theoretischen Formeln seine Natur aussprechen, aus ihr heraus seine Rechtsordnung sich schaffen.

Die europäische Gesellschaft zeigte nach der französischen Revolution ein ganz neues Phänomen, als sozusagen die Hemmungsapparate, welche in ihrer früheren äußeren Organisation zwischen den starken Leidenschaften der arbeitenden Classen und der die

1) Vgl. das Solon zugeschriebene Gesetz Corp. jur. l. 4 Dig. de coll. 47, 22.

Eigenthums- und Rechtsordnung aufrecht erhaltenden Staatsmacht bestanden hatten, nunmehr größtentheils weggefallen waren, und das rapide Wachsthum der Industrie und der Verkehrsverbindungen eine täglich anwachsende Masse von Arbeitern, durch Interessengemeinschaft über die Grenzen der Einzelstaaten hinaus verbunden, durch den Fortschritt der Aufklärung ihrer Interessen immer deutlicher bewußt, der Staatsmacht gegenüberstellte. Aus der Auffassung dieser neuen Thatsache entsprang der Versuch einer neuen Theorie, der Gesellschaftswissenschaft. In Frankreich bedeutete Sociologie die Ausführung der gigantischen Traumidee, aus der Verknüpfung aller von der Wissenschaft gefundenen Wahrheiten die Erkenntniß der wahren Natur der Gesellschaft abzuleiten, auf Grund dieser Erkenntniß eine neue den herrschenden Thatsachen der Wissenschaft und Industrie entsprechende äußere Organisation der Gesellschaft zu entwerfen, sowie vermittelst dieser Erkenntniß die neue Gesellschaft zu leiten. In diesem Verstande hat während der gewaltthätigen Krisen in der Wende des Jahrhunderts der Graf Saint-Simon den Begriff der Sociologie entwickelt. Sein Schüler Comte hat die angestrengte Arbeit eines ganzen Lebens mit folgerichtiger Beharrlichkeit dem systematischen Aufbau dieser Wissenschaft gewidmet.

In der Rückwirkung auf diese Arbeiten, unter dem Einfluß derselben Lage der Gesellschaft entstand in Deutschland der Begriff und Versuch einer Gesellschaftslehre[1]. In gesundem, wissenschaftlich positivem Sinn, unternahm sie nicht, die Staatswissenschaften durch ein Ganzes von ungeheuren Dimensionen zu ersetzen: sie wollte sie ergänzen. Das Unzureichende des abstrakten Staatsbegriffs war, seit den ersten Blicken von Schlözer, durch die historische Schule immer deutlicher zum Bewußtsein gekommen, diese hatte die Thatsache des Volkes durch ihre Arbeiten in einer ganz neuen

1) Zu der gründlichen Uebersicht der Literatur in Mohls Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I, 1855 S. 67 ff. bemerke ich, daß der erste (und fruchtbarste) Entwurf (was Mohl S. 101 nicht hervorgehoben) hinter 1850 zurückgeht und in Steins Socialismus Frankreichs 2. Aufl. 1848 S. 14 ff. sich findet.

Tiefe gesehen. Hegel, Herbart, Krause wirkten in derselben Richtung. Es kann nicht bestritten werden, daß man, von dem Einzelleben der Individuen zur Staatsmacht fortschreitend, zwischen beiden ein weites Reich von Thatsachen antrifft, welche dauernde Beziehungen dieser Individuen aufeinander und die Welt der Güter enthalten. Der Staatsmacht stehen die Individuen nicht als isolirte Atome gegenüber, sondern als ein Zusammenhang. Im Sinne unserer bisherigen Darlegungen wird man weiter anerkennen müssen, daß auf der Grundlage der natürlichen Familiengliederung und der Niederlassung, im Ineinandergreifen der Thätigkeiten des Kulturlebens in ihren Beziehungen auf die Güter eine Organisation entsteht, welche der Staat von Anfang an trägt und ermöglicht, welche aber nicht ganz, wie sie ist, in den Zusammenhang der Staatsgewalt eingegliedert wird. Die Ausdrücke Volk und Gesellschaft haben zu dieser Thatsache eine augenscheinliche Beziehung.

Die Frage nach der Existenzberechtigung einer besonderen Gesellschaftswissenschaft ist nicht die über die Existenz dieser Thatsache, sondern über die Zweckmäßigkeit, sie zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft zu machen. — Im Ganzen gleicht die Frage, ob irgend ein Theilinhalt der Wirklichkeit geeignet sei, von ihm aus bewiesene und fruchtbare Sätze zu entwickeln, der Frage, ob ein Messer das vor mir liegt scharf sei. Man muß schneiden. Eine neue Wissenschaft wird constituirt durch die Entdeckung wichtiger Wahrheiten, aber nicht durch die Absteckung eines noch nicht occupirten Terrains in der weiten Welt von Thatsachen. Das muß gegen den Entwurf Robert von Mohl's Bedenken erregen. Dieser geht davon aus, daß zwischen Einzelperson, Familie, Stamm und Gemeinde [1]) einerseits, dem Staat andrerseits, gleichförmige Beziehungen und in Folge dessen bleibende Gestaltungen einzelner Bestandtheile der Bevölkerung sich befinden: solche werden

1) So nachdem er auf Grund der Einwendungen Treitschke's (Gesellschaftswissenschaft 1859) die Gemeinde aus seiner Gesellschaftslehre ausgeschieden hatte. Vgl. darüber Encyklopädie der Staatswissenschaften. Aufl. 2. 1872, S. 51 f.

durch die Gemeinschaft der Abstammung von bevorzugten Familien, die Gemeinschaft der persönlichen Bedeutung, der Verhältnisse des Besitzes und Erwerbs sowie der Religion gebildet. Ob auf Grund dieser Abgrenzung eines Thatbestandes eine „allgemeine Gesellschaftslehre d. h. Begründung des Begriffs und der allgemeinen Gesetze" [1]) der Gesellschaft nothwendig sei, würde nur durch die Auffindung dieser Gesetze bewiesen werden können. Jede andere Art von Erörterung scheint kein Ergebniß zu versprechen. — In vieljähriger Arbeit hat Lorenz von Stein versucht, einen solchen Zusammenhang von Wahrheiten zu entwickeln; was er anstrebt ist eine wirkliche erklärende Theorie, welche zwischen die Güterlehre [2]), in der letzten Fassung: zwischen die Erkenntniß der wirthschaftlichen Thätigkeit, der Arbeit des Gottesbewußtseins und der Arbeit des Wissens [3]) einerseits und die Staatswissenschaft andrerseits treten soll. Uebertragen wir das in den hier entwickelten Zusammenhang, so wäre diese Wissenschaft das Bindeglied zwischen den Wissenschaften von den Systemen der Kultur und der Staatswissenschaft. Die Gesellschaft ist ihm, dem entsprechend, eine dauernde und allgemeine Seite in allen Zuständen der menschlichen Gemeinschaft, ein wesentliches und machtvolles Element der ganzen Weltgeschichte [4]). Erst wenn wir an einer späteren Stelle seine tiefgedachte Theorie einer logischen Prüfung unterwerfen, kann die Frage entschieden werden, ob die von ihm entwickelten Wahrheiten zur Absonderung einer Gesellschaftslehre berechtigen.

Auch an diesem Punkte tritt die Nothwendigkeit einer erkenntnißtheoretischen und logischen Grundlegung hervor, welche das Verhältniß der abstrahirten Begriffe zu der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, deren Theilinhalte sie sind, aufklärt. Denn bei den Staatsgelehrten macht sich die Neigung bemerkbar, die Gesellschaft als eine für sich bestehende Wirklichkeit zu betrachten. Will doch Mohl die Gesellschaft geradezu als „ein wirkliches Leben,

1) Mohl, Staatswissenschaften, S. 51.
2) Stein, Socialismus 1848. S. 24.
3) Stein, Volkswirthschaftslehre. 2. Auflage. Wien 1878. S. 465.
4) Stein, Gesellschaftslehre. Abth. I, S. 269.

einen außer dem Staate stehenden Organismus" [1]) verstanden wissen, als ob irgend einer ihrer Lebenskreise außerhalb der Alles erhaltenden Staatsgewalt, außerhalb der vom Staat geschaffenen Rechtsordnung die Dauer haben könne, welche nach ihm selber zu ihren Merkmalen gehört. Stein construirt gesellschaftliche Ordnungen und Verbände und läßt dann über sie im Staat sich die Einheit in absoluter Selbstbestimmung zur höchsten Form allgemeiner Persönlichkeit erheben. Sieht man bei ihm Gesellschaft und Staat einander als Mächte gegenübertreten, so kann der Empiriker dem doch nur die Unterscheidung der zu einer gegebenen Zeit bestehenden Staatsmacht und der in ihrer Herrschaftssphäre befindlichen, aber nicht von ihr gebundenen, sondern in einem eigenen System von Beziehungen stehenden freien Kräfte unterlegen. In einer theoretischen Betrachtung über die Kräfteverhältnisse im politischen Leben kann man so gut als das Kräfteverhältniß zwischen Staatseinheiten auch das zwischen der Staatsmacht und den freien Kräften in's Auge fassen. Aber Gesellschaft in diesem Verstande faßt auch Reste älterer staatlicher Ordnungen in sich. sie setzt sich nicht wie die Gesellschaft Steins aus Beziehungen von einer bestimmten Provenienz zusammen.

XIV.

Philosophie der Geschichte und Sociologie sind keine wirklichen Wissenschaften.

Wir stehen an der Grenze der bisher zur Ausbildung gelangten Einzelwissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese haben zunächst Bau und Funktionen der wichtigsten dauernden Thatbestände in der Welt der psychophysischen Wechselwirkungen zwischen Individuen innerhalb des Naturganzen erforscht. Es bedarf anhaltender Uebung, um diese übereinander sich lagernden, einander sich schneidenden engeren Zusammenhänge von Wechsel-

1) Mohl, Lit. d. Staatswiss. I, 1855 S. 82.

wirkung, die sich in ihren Trägern, den Individuen, kreuzen, gleichzeitig als Theilinhalte der Wirklichkeit, nicht als Abstraktionen, vorzustellen. Verschiedene Personen sind in jedem von uns, das Familienglied, der Bürger, der Berufsgenosse; wir finden uns im Zusammenhang sittlicher Verpflichtungen, in einer Rechtsordnung, in einem Zweckzusammenhang des Lebens, der auf Befriedigung gerichtet ist: nur in der Selbstbesinnung finden wir die Lebenseinheit und ihre Continuität in uns, welche alle diese Beziehungen trägt und hält. So hat auch die menschliche Gesellschaft ihr Leben in der Hervorbringung und Gestaltung, Besonderung und Verknüpfung dieser dauernden Thatbestände, ohne daß sie oder eines der sie mittragenden Individuen darum ein Bewußtsein von dem Zusammenhang derselben besäße. Welch ein Vorgang von Differenzirung, in welchem das römische Recht die Privatrechtssphäre absonderte, die mittelalterliche Kirche der religiösen Sphäre zu voller Selbständigkeit verhalf! Von den Veranstaltungen ab, welche der Herrschaft des Menschen über die Natur dienen, bis zu den höchsten Gebilden der Religion und Kunst arbeitet so der Geist beständig an Scheidung, Gestaltung dieser Systeme, an der Entwicklung der äußeren Organisation der Gesellschaft. Ein Bild, nicht weniger erhaben als jedes, das Naturforschen von Entstehung und Bau des Kosmos entwerfen kann: während die Individuen kommen und gehen, ist doch jedes von ihnen Träger und Mitbildner an diesem ungeheuren Bau der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Löst nun aber die Einzelwissenschaft diese dauernden Zustände aus dem rastlosen, wirbelnden Spiel von Veränderungen los, welches die geschichtlich-gesellschaftliche Welt erfüllt: so haben sie doch Entstehung und Nahrung nur in dem gemeinschaftlichen Boden dieser Wirklichkeit; ihr Leben verläuft in den Beziehungen zu dem Ganzen, aus welchem sie abstrahirt sind, zu den Individuen, welche ihre Träger und Bildner sind, zu den anderen dauernden Gestaltungen, welche die Gesellschaft umfaßt. Das Problem des Verhältnisses der Leistungen dieser Systeme zu einander im Haushalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit tritt hervor. Diese Wirk-

lichkeit selber, als ein lebendiges Ganze, möchten wir erkennen. Und so werden wir unaufhaltsam dem allgemeinsten und letzten Problem der Geisteswissenschaften entgegengetrieben: giebt es eine Erkenntniß dieses Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit?

Die wissenschaftliche Bearbeitung der Thatsachen, welche irgend eine der Einzelwissenschaften vollbringt, führt den Gelehrten in der That in mehrere Zusammenhänge, deren Enden von ihm selber weder aufgefunden noch verknüpft werden zu können scheinen. Ich verdeutliche dies an dem Beispiel des Studiums poetischer Werke. — Die mannichfaltige Welt der Dichtungen, in der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen, kann zunächst nur in und aus der umfassenden Wirklichkeit des Kulturzusammenhangs verstanden werden. Denn Fabel, Motiv, Charaktere eines großen dichterischen Werkes sind durch das Lebensideal, die Weltansicht, sowie die gesellschaftliche Wirklichkeit der Zeit bedingt, in der es entstand, rückwärts durch die weltgeschichtliche Uebertragung und Entwicklung dichterischer Stoffe, Motive und Charaktere. — Andrerseits führt die Analyse eines dichterischen Werkes und seiner Wirkungen zurück auf die allgemeinen Gesetze, welche diesem Theil des in der Kunst vorliegenden Systems der Kultur zu Grunde liegen. Denn die wichtigsten Begriffe, durch welche ein dichterisches Werk erkannt wird, die Gesetze, welche in seiner Gestaltung wirken, sind in der Phantasie des Dichters und ihrer Stellung zur Welt der Erfahrungen begründet und können nur durch ihre Zergliederung gewonnen werden. Die Phantasie aber, welche uns als ein Wunder, als ein vom Alltagsleben der Menschen ganz verschiedenes Phänomen zunächst gegenübertritt, ist für die Analysis nur die mächtigere Organisation bestimmter Menschen, welche in der ausnahmsweisen Stärke bestimmter Vorgänge gegründet ist. Sonach baut sich das geistige Leben seinen allgemeinen Gesetzen gemäß in diesen mächtigen Organisationen zu einem Ganzen von Form und Leistung auf, welches von der Natur der Durchschnittsmenschen ganz abweicht und doch nur in denselben Gesetzen gegründet ist. Wir werden also in die Anthropologie zurückgeführt. Die Correlatthatsache der Phantasie bildet die ästhetische Empfäng-

lichkeit. Sie verhalten sich zu einander wie das sittliche Urtheil zu den Beweggründen des Handelns. Auch diese Thatsache, welche die Wirkung von Dichtungen, die auf die Berechnung dieser Wirkungen gegründete Technik, die Uebertragung ästhetischer Stimmungen auf ein Zeitalter erklärt, ist eine Folgethatsache der allgemeinen Gesetze des geistigen Lebens. — Sonach ist das Studium der Geschichte dichterischer Werke und der nationalen Literaturen an zwei Punkten von dem des geistigen Lebens überhaupt bedingt. Einmal fanden wir es nämlich abhängig von der Erkenntniß des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der concrete ursächliche Zusammenhang ist hineinverwebt in den der menschlichen Kultur überhaupt. Wir fanden aber zweitens: die Natur geistiger Thätigkeit, welche diese Schöpfungen hervorgebracht hat, wirkt nach den Gesetzen, welche das geistige Leben überhaupt beherrschen. Daher muß eine wahre Poetik, welche Grundlage für das Studium der schönen Literatur und ihrer Geschichte sein soll, ihre Begriffe und Sätze aus der Verknüpfung geschichtlicher Forschung mit diesem allgemeinen Studium der menschlichen Natur gewinnen. — Unverächtlich ist endlich die alte Aufgabe einer solchen Poetik, Regeln für die Hervorbringung und die Beurtheilung von dichterischen Werken zu entwerfen. Die zwei classischen Arbeiten Lessings haben gezeigt, wie klare Regeln aus den Bedingungen, unter die unsere ästhetische Empfänglichkeit vermöge der allgemeinen Natur einer bestimmten künstlerischen Aufgabe tritt, abgeleitet werden können. Den Hintergrund einer allgemeinen Methode von Abschätzung dessen, was den Eindruck dichterischer Werke bestimmt, hat freilich Lessing absichtlich, nach der ihm eigenen Strategie der Theilung von Fragen und Aussonderung der zur Zeit ihm auflösbaren Einzelprobleme, in seinem Dunkel gelassen; aber es ist klar, daß die Behandlung dieses solchergestalt allgemein gefaßten Problems vermittelst der Analyse der ästhetischen Wirkungen auf die allgemeinsten Eigenschaften der menschlichen Natur zurückgeführt haben würde. Wir können also das ästhetische Urtheil nicht auslösen aus der Auffassung dieses Theils der Geschichte; schon dem Interesse, das aus dem Strom des Gleichgiltigen ein Werk zur Be-

trachtung heraushebt, liegt dies Urtheil zu Grunde. Wir können nicht eine exakte Causalerkenntniß, welche die Beurtheilung ausschlösse, herstellen. Diese ist von der geschichtlichen Erkenntniß durch keine Art von geistiger Chemie abzuscheiden, solange der Erkennende ein ganzer Mensch ist. Und doch bilden andrerseits Beurtheilung, Regel, wie sie in den Zusammenhang dieser Erkenntniß verwebt sind, eine dritte selbständige Classe von Sätzen, die nicht aus den beiden anderen abgeleitet werden kann. Dies trat uns schon am Beginn dieses Ueberblicks entgegen. Nur in der psychologischen Wurzel mag ein solcher Zusammenhang bestehen: zu dieser aber dringt nur die über die Einzelwissenschaften hinausgehende Selbstbesinnung.

Diese dreifache Verbindung jeder Einzeluntersuchung, jeder Einzelwissenschaft mit dem Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer Erkenntniß kann an jedem anderen Punkte nachgewiesen werden: Verbindung mit dem concreten Causalzusammenhange aller Thatsachen und Veränderungen dieser Wirklichkeit mit den allgemeinen Gesetzen, unter denen diese Wirklichkeit steht, und mit dem System der Werthe und Imperative, das in dem Verhältniß des Menschen zu dem Zusammenhang seiner Aufgaben angelegt ist. Giebt es, so fragen wir nun genauer, eine Wissenschaft, welche diesen dreifachen die Einzelwissenschaften überschreitenden Zusammenhang erkennt, die Beziehungen erfaßt, welche zwischen der geschichtlichen Thatsache, dem Gesetz und der das Urtheil leitenden Regel bestehen?

Zwei Wissenschaften von stolzem Titel, die Philosophie der Geschichte in Deutschland, die Sociologie in England und Frankreich beanspruchen eine Erkenntniß dieser Art zu sein.

Der Ursprung der einen dieser Wissenschaften lag in dem christlichen Gedanken eines inneren Zusammenhangs fortschreitender Erziehung in der Geschichte der Menschheit. Clemens und Augustinus bereiteten sie vor, Vico, Lessing, Herder, Humboldt, Hegel führten sie aus. Unter dem mächtigen Antrieb, den sie in dem christlichen Gedanken einer gemeinsamen Erziehung aller Nationen durch die Vorsehung, eines sich so verwirklichenden Reiches

Gottes empfangen hat, steht sie noch heute. Der Ursprung der anderen lag in den Erschütterungen der europäischen Gesellschaft seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts; eine neue Organisation der Gesellschaft sollte unter der Leitung des im 18. Jahrhundert mächtig herangewachsenen wissenschaftlichen Geistes sich vollziehen; von diesem Bedürfniß aus sollte der Zusammenhang des ganzen Systems der wissenschaftlichen Wahrheiten, von der Mathematik aufwärts, festgestellt und als ihr letztes Glied die neue erlösende Wissenschaft der Gesellschaft begründet werden; Condorcet und Saint-Simon waren die Vorläufer, Comte der Begründer dieser umfassenden Wissenschaft der Gesellschaft, Stuart Mill ihr Logiker, in Herbert Spencers ausführlicher Darstellung beginnt sie die Phantasien, welche ihre ungestüme Jugend bewegt haben, abzuthun [1]).

Gewiß, ein armseliger Glaube wäre es, die Weise, in der es der Kunst des Geschichtschreibers (wie wir sahen) gegeben ist, das Allgemeine des Zusammenhangs menschlicher Dinge im Besonderen zu schauen, sei die einzige und ausschließliche Form, in welcher der Zusammenhang dieser unermeßlichen geschichtlich-gesell-

1) Von Saint-Simon können mit Sicherheit folgende Gedanken in der Sociologie Comte's abgeleitet werden: der Begriff der Gesellschaft, im Unterschied von dem des Staates, als einer von den Grenzen der Staaten nicht eingeschränkten Gemeinschaft; vgl. seine Schrift: Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun sa nationalité (in Gemeinschaft mit Augustin Thierry verfaßt) 1814; dann der Gedanke einer nach der Zersetzung der Gesellschaft nunmehr nothwendigen Organisation derselben, vermittelst einer leitenden geistigen Macht, welche als Philosophie der positiven Wissenschaften die Verkettung der Wahrheiten in diesen Wissenschaften aufzufinden und aus ihr die Socialwissenschaften abzuleiten habe; vgl. Nouvelle Encyclopédie 1810, sowie das Memoire über dieselbe ꝛc.; endlich ist der Plan, nach welchem er seit 1797 zuerst die mathematisch-physikalischen Wissenschaften in der polytechnischen Schule studirte, dann die biologischen in der medicinischen Schule von seinem Mitarbeiter und Schüler Comte dann wirklich in wissenschaftlichem Geiste durchgeführt worden. Comte verband mit dieser Grundlage Turgot's seit 1750 entwickelte Theorie von den drei Stadien der Intelligenz und de Maistre's Theorie von der Nothwendigkeit einer im Gegensatz zu der zersetzenden Tendenz des Protestantismus die Gesellschaft zusammenhaltenden geistlichen Gewalt.

schaftlichen Welt für uns da ist. — Immer wird in dieser künstlerischen Darstellung eine große Aufgabe der Geschichtschreibung bestehen, welche durch die Generalisationswuth einiger neueren englischen und französischen Forscher nicht entwerthet werden kann. Denn wir wollen Wirklichkeit gewahr werden, und der Verlauf der erkenntnißtheoretischen Untersuchung wird zeigen, daß sie, wie sie ist, in ihrer durch kein Medium veränderten Thatsächlichkeit, nur in dieser Welt des Geistes für uns besteht. Und zwar liegt für unser Anschauen in allem Menschlichen ein Interesse nicht des Vorstellens allein, sondern des Gemüths, der Mitempfindung, des Enthusiasmus, in welchem Goethe mit Recht die schönste Frucht geschichtlicher Betrachtung sah. Hingebung macht das Innere des wahren congenialen Historikers zu einem Universum, welches die ganze geschichtliche Welt abspiegelt. In diesem Universum sittlicher Kräfte hat das Einmalige und Singulare eine ganz andere Bedeutung als in der äußeren Natur. Seine Erfassung ist nicht Mittel, sondern Selbstzweck: denn das Bedürfniß, auf dem sie beruht, ist unvertilgbar und mit dem Höchsten in unserem Wesen gegeben. Daher haftet auch der Blick des Geschichtschreibers mit einer natürlichen Vorliebe an dem Außerordentlichen. Ohne es zu wollen, ja oft ohne es zu wissen vollzieht auch Er beständig eine Abstraktion. Denn das Auge desselben verliert für die Theile des Thatbestandes, welche in allen geschichtlichen Erscheinungen wiederkehren, die frische Empfänglichkeit, wie die Wirkung eines Eindruckes, der eine bestimmte Stelle der Netzhaut anhaltend trifft, sich abstumpft. Es bedurfte der philanthropischen Beweggründe des 18. Jahrhunderts, um das Alltägliche, allen Gemeinsame in einem Zeitalter, die „Sitten“, wie sich Voltaire ausdrückt, sowie die Veränderungen, welche in Bezug auf dieses stattfinden, neben dem Außerordentlichen, den Handlungen der Könige und den Schicksalen der Staaten, wieder recht sichtbar zu machen. Und der Untergrund des zu allen Zeiten Gleichen in der menschlichen Natur und dem Weltleben tritt überhaupt nicht in die künstlerische Geschichtsdarstellung. Auch sie also beruht auf einer Abstraktion. Aber dieselbe ist unwillkürlich, und da sie aus den stärksten Be-

weggründen der Menschennatur entspringt, so werden wir ihrer gewöhnlich gar nicht inne. Indem wir ein Vergangenes miterleben, durch die Kunst geschichtlicher Vergegenwärtigung, werden wir belehrt, wie durch das Schauspiel des Lebens selber; ja unser Wesen erweitert sich, und psychische Kräfte, die mächtiger sind als unsre eigenen, steigern unser Dasein.

Daher sind die sociologischen und geschichtsphilosophischen Theorien falsch, welche in der Darstellung des Singularen einen bloßen Rohstoff für ihre Abstraktionen erblicken. Dieser Aberglaube, welcher die Arbeiten der Geschichtschreiber einem geheimnißvollen Proceß unterwirft, um den bei ihnen vorgefundenen Stoff des Singularen alchymistisch in das lautere Gold der Abstraktion zu verwandeln und die Geschichte zu zwingen ihr letztes Geheimniß zu verrathen, ist genau so abenteuerlich, als je der Traum eines alchymistischen Naturphilosophen war, welcher das große Wort der Natur ihr zu entlocken gedachte. Es giebt so wenig ein solches letztes und einfaches Wort der Geschichte, das ihren wahren Sinn ausspräche, als die Natur ein solches zu verrathen hat. Und ganz so irrig als dieser Aberglaube ist das Verfahren, welches gewöhnlich mit ihm verbunden ist. Dieses Verfahren will die von den Geschichtschreibern schon formirten Anschauungen vereinigen. Aber der Denker, welcher die geschichtliche Welt zum Objekt hat, muß in direkter Verbindung mit dem unmittelbaren Rohmaterial der Geschichte und all ihrer Methoden mächtig sein. Er muß sich demselben Gesetz harter Arbeit an dem Rohstoff unterwerfen, unter dem der Geschichtschreiber steht. Den Stoff, der durch das Auge und die Arbeit des Geschichtschreibers schon zu einem künstlerischen Ganzen verbunden ist, sei es mit psychologischen sei es metaphysischen Sätzen in Zusammenhang bringen: diese Operation wird immer mit Unfruchtbarkeit behaftet bleiben. Spricht man von einer Philosophie der Geschichte, so kann sie nur historische Forschung in philosophischer Absicht und mit philosophischen Hilfsmitteln sein.

Aber dies ist nun die andere Seite der Sache. Das Band zwischen dem Singularen und Allgemeinen, das in der genialen Anschauung des Geschichtschreibers liegt, wird durch die

Analysis zerrissen, welche einen einzelnen Bestandtheil dieses Ganzen der theoretischen Betrachtung unterwirft; jede Theorie, welche so in den Einzelwissenschaften der Gesellschaft, die wir erörtert haben, entsteht, ist ein weiterer Schritt in der Loslösung eines allgemeinen erklärenden Zusammenhangs von dem Gewebe der Thatsachen; und diesen Vorgang hält nichts auf: der Gesammtzusammenhang, welchen die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ausmacht, muß Gegenstand einer theoretischen Betrachtung werden, welche auf das Erklärbare in diesem Zusammenhang gerichtet ist.

Aber ist nun die Philosophie der Geschichte oder die Sociologie diese theoretische Betrachtung? Der Zusammenhang dieser ganzen Darlegung enthält die Prämissen, aus welchen diese Frage verneint werden muß.

XV.

Ihre Aufgabe ist unlösbar.

Bestimmung der Aufgabe der Geschichtswissenschaft im Zusammenhang der Geisteswissenschaften.

Es besteht ein unlösbarer Widerspruch zwischen der Aufgabe, welche diese beiden Wissenschaften sich gestellt haben, und den Hilfsmitteln, welche ihnen zur Lösung derselben zur Verfügung stehen.

Unter Philosophie der Geschichte verstehe ich eine Theorie, welche den Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit durch einen entsprechenden Zusammenhang zu einer Einheit verbundener Sätze zu erkennen unternimmt. Dieses Merkmal der Einheit des Gedankens ist von einer Theorie unabtrennbar, welche eben in der Erkenntniß vom Zusammenhang des Ganzen ihre unterscheidende Aufgabe hat. Daher hat die Philosophie der Geschichte bald in einem Plan des geschichtlichen Verlaufs diese Einheit gefunden, bald in einem Grundgedanken (einer Idee), bald in einer Formel oder einer Verbindung von Formeln, welche das Gesetz der Entwicklung ausdrücken. Die Sociologie (ich spreche

hier nur von der französischen Schule derselben) steigert noch diesen Anspruch der Erkenntniß, indem sie vermöge der Erfassung dieses Zusammenhangs eine wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft herbeizuführen hofft.

Nun ging uns aus der Vertiefung in den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes die folgende Einsicht hervor. In diesen Wissenschaften hat die Weisheit vieler Jahrhunderte eine Zerlegung des Gesammtproblems der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit in Einzelprobleme vollbracht; in denselben sind diese Einzelprobleme einer streng wissenschaftlichen Behandlung unterworfen worden; der in ihnen durch diese beharrliche Arbeit geschaffene Kern von wirklicher Erkenntniß ist in langsamem, aber beständigem Wachsthum begriffen. — Wol ist nothwendig, daß diese Wissenschaften sich des Verhältnisses ihrer Wahrheiten zu der Wirklichkeit, von welcher sie doch nur Theilinhalte darstellen, folgerecht der Beziehungen, in welchen sie zu den aus derselben Wirklichkeit durch Abstraktion ausgesonderten anderen Wissenschaften stehen, bewußt werden; gerade dieß ist das Bedürfniß, daß aus der Natur der Aufgabe, welche diese Wirklichkeit dem menschlichen Wissen und Erkennen stellt, die Kunstgriffe, vermöge deren dasselbe sich in sie eingräbt, sie zerspaltet, zersetzt, verstanden werden; was das Erkennen mit seinen Werkzeugen bewältigen kann, was als unzersetzbare Thatsache widersteht und zurückbleibt, das muß sich hier zeigen: kurz einer Erkenntnißtheorie der Geisteswissenschaften, oder tiefer: der Selbstbesinnung bedarf es, welche den Begriffen und Sätzen derselben ihr Verhältniß zur Wirklichkeit, ihre Evidenz, ihr Verhältniß zu einander sichert. Sie vollendet erst die echt wissenschaftliche Richtung dieser positiven Arbeiten auf klar begränzte und in sich sichere Wahrheiten. Sie legt erst die Grundlagen für das Zusammenwirken der Einzelwissenschaften in der Richtung auf die Erkenntniß des Ganzen. — Aber wie solchergestalt diese Einzelwissenschaften, bewußter in sich geworden durch eine solche Erkenntnißtheorie, ihres Werthes und ihrer Grenzen sicher, ihre Beziehungen in ihre Rechnung aufnehmend, nach allen Seiten voranschreiten: so *sind sie die einzigen*

Hilfsmittel der Erklärung der Geschichte, und es hat keinen vorstellbaren Sinn, außerhalb ihrer eine Lösung des Problems vom Zusammenhang der Geschichte sich vorzustellen. Denn diesen Zusammenhang erkennen heißt ihn, ein unermeßlich Zusammengesetztes, in seine Bestandtheile auflösen, an dem Einfacheren Gleichförmigkeiten aufsuchen, vermöge ihrer dann dem Verwickelteren sich nähern. Daher findet die Anwendung der bisher dargestellten Einzelwissenschaften zur Erklärung des Zusammenhangs der Geschichte in der fortschreitenden Geschichtswissenschaft selber in immer höherem Grade statt. Das Verständniß jedes Theils von Geschichte fordert die Anwendung der vereinten Hilfsmittel verschiedener Einzelwissenschaften des Geistes, von der Anthropologie aufwärts. Wenn Ranke einmal ausspricht, er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie gewesen sind, so drückt dies das tiefe Verlangen des wahren Geschichtschreibers nach der objektiven Wirklichkeit sehr schön und kräftig aus. Aber dies Verlangen muß sich mit der wissenschaftlichen Erkenntniß der psychischen Einheiten, aus denen diese Wirklichkeit besteht, der dauernden Gestaltungen, die in der Wechselwirkung derselben sich entwickeln und Träger des geschichtlichen Fortschritts sind, ausrüsten: sonst wird es diese Wirklichkeit nicht erobern, die nun einmal in bloßem Blicken, Gewahren nicht ergriffen wird, sondern nur durch Analysis, Zerlegung. Giebt es etwas, was als Wahrheitskern hinter der Hoffnung einer Philosophie der Geschichte verborgen ist, dann ist es dieses; geschichtliche Forschung auf dem Grunde einer möglichst umfassenden Beherrschung der Einzelwissenschaften des Geistes. Wie Physik und Chemie die Hilfsmittel des Studiums des organischen Lebens sind, so Anthropologie, Rechtswissenschaft, Staatswissenschaften die Hilfsmittel des Studiums des Verlaufs der Geschichte.

Dieser klare Zusammenhang kann methodisch so ausgedrückt werden: die höchst zusammengesetzte Wirklichkeit der Geschichte kann nur vermittelst der Wissenschaften erkannt werden, welche die Gleichförmigkeiten der einfacheren Thatsachen erforschen, in die wir diese Wirklichkeit zerlegen können. Und so beantworten wir die oben gestellte Frage zunächst dahin: die Erkenntniß des Ganzen der

geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, welcher wir uns als dem allgemeinsten und letzten Problem der Geisteswissenschaften entgegen getrieben fanden, verwirklicht sich successive in einem auf erkenntniß-theoretischer Selbstbesinnung beruhenden Zusammenhang von Wahrheiten, in welchem auf die Theorie des Menschen die Einzeltheorien der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich aufbauen, diese aber in einer wahren fortschreitenden Geschichtswissenschaft angewandt werden, um immer Mehreres von der thatsächlichen, in der Wechselwirkung der Individuen verbundenen geschichtlichen Wirklichkeit zu erklären. In diesem Zusammenhang von Wahrheiten wird die Beziehung zwischen Thatsache, Gesetz und Regel vermittelst der Selbstbesinnung erkannt. In ihm ergiebt sich auch, wie weit wir noch von jeder absehbaren Möglichkeit einer allgemeinen Theorie des geschichtlichen Verlaufs entfernt sind, in welchem bescheidenen Sinn überhaupt von einer solchen die Rede sein kann. Universalgeschichte, sofern sie nicht etwas Uebermenschliches ist, würde den Abschluß dieses Ganzen der Geisteswissenschaften bilden [1]).

Ein solches Verfahren vermag freilich nicht den geschichtlichen Verlauf auf die Einheit einer Formel oder eines Prinzips zurückzuführen, so wenig als die Physiologie das Leben. Die Wissenschaft kann sich der Auffindung einfacher Erklärungsprinzipien durch die Analysis und die Handhabung der Mehrheit von Erklärungsgründen nur nähern. Die Philosophie der Geschichte müßte sonach ihre Ansprüche aufgeben, wollte sie des Verfahrens, an welches schlechterdings alle wirkliche Erkenntniß des geschichtlichen Verlaufs gebunden ist, sich bedienen. So wie sie ist, quält sie sich an der Quadratur des Cirkels ab. Daher denn auch für den Logiker ihr Kunstgriff durchsichtig genug ist. — Ich kann, wenn ich mich an die Erscheinung eines Zusammenhanges von Wirklichkeit halte, die meiner Anschauung sich darbietenden Züge in einer sie zusammenhaltenden Abstraktion verknüpfen, in welcher, als in einer Art von Allgemeinvorstellung,

---

1) Ausführlich habe ich über Universalgeschichte gehandelt in meiner Abhandlung über Schlosser, Preußische Jahrbücher April 1862.

das Bildungsgesetz dieses Zusammenhangs enthalten ist. Irgend eine wenn auch noch so schwankende und verworrene Allgemeinvorstellung der geschichtlichen Wirklichkeit entsteht in Jedem, der sich mit ihr beschäftigt hat und nun den Zusammenhang dieser Wirklichkeit in einem geistigen Bilde vereinigt. Solche Abstraktionen gehen auf allen Gebieten der Arbeit der Analysis voran. Eine Wesenheit dieser Art war die geheimnißvolle vollkommene Kreisbewegung, welche die alte Astronomie zu Grunde legte, sowie die Lebenskraft, in welcher die Biologie vergangener Tage die Ursache der Haupteigenschaften des organischen Lebens ausdrückte. Und jede Formel, welche Hegel, Schleiermacher oder Comte aufgestellt haben, das Gesetz der Geschichte auszudrücken, gehört diesem natürlichen Denken an, das überall der Analysis vorausgeht und eben — Metaphysik ist. Diese anspruchsvollen Allgemeinbegriffe der Philosophie der Geschichte sind nichts als die notiones universales, welche Spinoza so meisterhaft in ihrem natürlichen Ursprung und ihrer verhängnißvollen Wirkung auf das wissenschaftliche Denken geschildert hat [1]). — Natürlich heben diese Abstraktionen, welche den Verlauf der Geschichte ausdrücken, aus diesem, der mit dem Bewußtsein unermeßlichen Reichthums die Seele bewegt, stets nur Eine Seite heraus, und so sondert jede Philosophie eine etwas andere Abstraktion aus diesem Gewaltigen, Wirklichen aus [2]). Wollte man aus des Aristoteles Stufenfolge von Naturkräften bis zum Menschen ein Prinzip der Philosophie der Geschichte ableiten, so würde es von dem Comte's in Rücksicht seines eigentlichen Gehalts sich etwa so unterscheiden, wie der Blick auf dieselbe Stadt von verschiedenen Höhen aus, ebenso dieses von der Humanität Herders [3]), dem Hindurchdringen der Vernunft durch die Natur

1) Scholion zu prop. 40 des zweiten Buchs der Ethik, sowie de intellectus emendatione.

2) Ex gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt etc.

3) Vgl. das vierte und fünfte Buch der Ideen, an welches dann das fünfzehnte anknüpft, sowie den von Joh. Müller mitgetheilten Entwurf des letzten Bandes gegen den Schluß.

bei Schleiermacher, oder Hegels Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. — Und wie zu weite Definitionen als Sätze wahr sind und nur als Definitionen falsch, so pflegt auch das was in dem faltigen Gewand dieser Formeln sich birgt nicht unrichtig zu sein, nur ein ärmlicher und unzureichender Ausdruck der machtvollen Wirklichkeit, deren Gehalt auszudrücken es beansprucht.

Da nun Philosophie der Geschichte in ihrer Formel die ganze Wesenheit des Weltlaufs auszudrücken beansprucht, so will sie in derselben zugleich mit dem Causalzusammenhang auch den Sinn des geschichtlichen Verlaufs d. h. seinen Werth und sein Ziel aussprechen, sofern sie einen solchen neben dem Causalzusammenhang anerkennt. Die Enden unseres Bewußtseins, Wissen von Wirklichkeit und Bewußtsein von Werth und Regel, sind in ihrer Allgemeinvorstellung in eins gebunden: sei es nun daß nach ihr in dem metaphysischen Weltgrunde diese Einheit angelegt ist, als eine Verwirklichung des Weltzweckes vermöge des Systems der wirkenden Ursachen, oder daß die Zwecke welche der Mensch sich setzt, die Werthe die er den Thatsachen der Wirklichkeit giebt, mit Spinoza und den Naturalisten als eine ephemere Form inneren Lebens in gewissen Erzeugnissen der Natur angesehen werden, welche nicht in deren blinde Macht zurückreichen. Sei also Geschichtsphilosophie teleologisch oder naturalistisch: ihr weiteres Merkmal ist, daß in ihrer Formel des Weltlaufs auch der Sinn, Zweck, Werth, welchen sie in der Welt verwirklicht sieht, vertreten ist. Negativ ausgedrückt, sie begnügt sich nicht mit der Erforschung des zugänglichen Causalzusammenhangs, indem sie das Gefühl vom Werthe des Weltlaufs, wie es in unserem Bewußtsein als Thatsache auftritt, walten läßt, ohne es weder zu verstümmeln noch vorwitzig in die Forschung zu mischen. Das thut der wahre Einzelforscher. Sie geht auch nicht von den Werthen und Regeln zurück zu dem Punkte im Selbstbewußtsein, an welchem diese mit dem Vorstellen und Denken verknüpft sind. Das thut der kritische Denker. Sonst würde sie erkennen, daß Werth und Regel nur in der Beziehung auf unser System der Energien da sind und daß sie ohne Beziehung auf ein solches System keinen vorstellbaren Sinn mehr

haben. Ein Arrangement der Wirklichkeit kann nie an sich, sondern immer nur in seiner Beziehung zu einem System von Energien Werth haben. Hieraus ergiebt sich weiter: naturgemäß finden wir, was im System unserer Energien als Werth empfunden, als Regel dem Willen vorgestellt wird, im geschichtlichen Weltlauf als den werth- und sinnvollen Gehalt desselben wieder; jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Inneren; selbst die Macht, welche der Begriff von Fortschritt hat, liegt weniger in dem Gedanken eines Zieles, als in der Selbsterfahrung unseres ringenden Willens, unserer Lebensarbeit und des frohen Bewußtseins von Energie in ihr: welche Selbsterfahrung sich in dem Bilde eines allgemeinen Fortschreitens auch dann projiciren würde, wenn in der Wirklichkeit des geschichtlichen Weltlaufs ein solcher Fortschritt sich keineswegs ganz klar aufzeigen ließe. So beruht auf diesem Thatbestand das unvertilgbare Gefühl von dem Werth und Sinn des geschichtlichen Weltlebens. Und ein Schriftsteller wie Herder ist mit seiner Allgemeinvorstellung der Humanität niemals über das verworrene Bewußtsein dieses Reichthums des Menschendaseins, dieser Fülle seiner freudigen Entfaltungen hinaus gegangen. Hieraus aber würde Philosophie der Geschichte, noch weiter in der Selbstbesinnung fortschreitend, haben folgern müssen: aus einer unermeßlichen Mannichfaltigkeit einzelner Werthe baut sich der Sinn der geschichtlichen Wirklichkeit auf, wie aus derselben Mannichfaltigkeit von Wechselwirkungen sein Causalzusammenhang. Der Sinn der Geschichte ist also ein außerordentlich Zusammengesetztes. So hätte auch hier wieder dieselbe Aufgabe sich ergeben, Selbstbesinnung, welche im Gemüthsleben den Ursprung von Werth und Regel und ihre Beziehung zu Sein und Wirklichkeit erforscht, und allmälige, langsame Analysis, welche diese Seite des verwickelten geschichtlichen Ganzen zerlegt. Denn was dem Menschen werthvoll sei und welche Regeln das Thun der Gesellschaft leiten sollen, das kann nur mit Hilfe der geschichtlichen Forschung mit irgend einer Aussicht auf allgemeingültige Fassung untersucht werden. Und so stehen wir wieder vor demselben Grundverhältniß: die Philosophie

der Geschichte, anstatt sich der Methoden der geschichtlichen Analysis und der Selbstbesinnung zu bedienen (welche ihrer Natur nach ebenfalls analytisch ist), verbleibt in Allgemeinvorstellungen, welche entweder den Totaleindruck des geschichtlichen Weltlaufs in einer Abbreviatur wie eine Wesenheit hinstellen, oder dieses zusammengezogene Bild von einem allgemeinen metaphysischen Prinzip aus entwerfen.

Mit so einfacher Deutlichkeit als von keinem anderen Bestandtheil der Metaphysik kann nun von dieser Philosophie der Geschichte gezeigt werden, daß in dem religiösen Erlebniß ihre Wurzeln liegen, und daß sie, von diesem Zusammenhang losgelöst, vertrocknet und verwest. Der Gedanke eines einheitlichen Plans der Menschengeschichte, einer Erziehungsidee Gottes in ihr ist von der Theologie geschaffen worden. Ihr waren in Beginn und Ende aller Geschichte feste Punkte für eine solche Construktion gegeben: so entstand eine wirklich auflösbare Aufgabe, zwischen Sündenfall und letztem Gericht die verbindenden Fäden durch den geschichtlichen Weltlauf zu ziehen. — In der mächtigen Schrift de civitate dei hat Augustinus aus der metaphysischen Welt den Geschichtsverlauf auf dieser Erde entspringen lassen und ihn dann wieder in diese metaphysische Welt aufgelöst. Denn nach ihm hebt schon in den Regionen der Geisterwelt der Kampf zwischen dem himmlischen und dem irdischen Staate an; Dämonen treten den Engeln gegenüber; Kain als der civis hujus seculi dem Abel als dem peregrinus in seculo; die Weltmonarchie Babylon, und Rom, welches es in der Weltherrschaft ablöst, das zweite Babylon treten dem Gottesstaat gegenüber, der im jüdischen Volke sich entwickelt, im Erscheinen Christi den Mittelpunkt seiner Geschichte hat, und seitdem als eine Art von metaphysischer Wesenheit, ein mystischer Körper, auf dieser Erde sich entwickelt. Bis dann das Ringen der Dämonen und der sie anbetenden irdischen civitas mit dem Gottesstaate auf dieser Erde im Weltgericht endet und Alles in die metaphysische Welt wiederum zurückkehrt. — Diese Philosophie der Geschichte bildet den Mittelpunkt der mittelalterlichen Metaphysik des Geistes. Sie empfing durch die Theorie von den geistigen Substanzen, welche

die allgemeine Metaphysik des Mittelalters entwickelt hat, eine Grundlage von strengerer metaphysischer Haltung; in der Ausgestaltung der Papstkirche und ihrem Kampf mit dem Kaiserthum erhielt sie eine gewaltige Actualität und einleuchtende Gegenwärtigkeit; in der kanonistischen Theorie von der rechtlichen Natur dieses mystischen Körpers gelangte sie zu den einschneidendsten Folgerungen für die Auffassung der äußeren Organisation der Gesellschaft. Die harten Realitäten, mit denen sie operirt, gestatten, so lange sie in Geltung bleiben, keinem der Zweifel Eingang, die sonst jeden Versuch den Sinn der Geschichte in einem formelhaften Zusammenhang auszudrücken belasten. Niemand kann fragen, warum das mühsame Aufwärtsklimmen der Menschheit nothwendig war, da der Sündenfall vor seinen Augen liegt. Niemand kann fragen, warum der Segen der Geschichte nur einer Minderheit zu Gute komme, da der Rathschluß Gottes und der böse Wille die Antwort in der einen oder anderen Wendung in sich schließen. Auch kann der Zusammenhang dieser Geschichte, vermöge deren der Weltlauf einen einheitlichen Sinn hat und die Menschheit eine reale Einheit ist, von Niemandem in Frage gestellt werden: da nach der massiven Vorstellung des Traditionalismus (verstärkt durch die Auffassung der Zeugung als eines Actes der bösen Lust) das verderbte Blut Adams jedes Element dieses Ganzen durchströmt und mit seiner dunkelen Farbe tingirt, und da andrerseits in dem mystischen Körper der Kirche von oben her eine eben solche reale Leitung der Gnade stattfindet. — Die Literatur, welche in den Grundlinien, die Augustin gezogen, verharrt, erstreckt sich bis auf Bossuets Discours sur l'histoire universelle, und indem der Bischof von Meaux eine strengere Vorstellung von Causalzusammenhang sowie einen Begriff von nationalem Gesammtgeist einfügt, bildet er das Zwischenglied zwischen dieser theologischen Philosophie der Geschichte und den Versuchen des 18. Jahrhunderts. Turgot's Plan einer Universalgeschichte entfaltete sich an dem Gedanken, die von Bossuet behandelte Aufgabe rational zu lösen: er hat die Philosophie der Geschichte secularisirt. Vico's principj di scienza nuova lassen die äußeren Umrisse der theologischen Philosophie

der Geschichte stehen: innerhalb dieses ungeheuren Gebäudes hat seine positive Arbeit, wirkliche historische Forschung in philosophischer Absicht, sich in der alten Völkergeschichte angesiedelt und das Problem der Entwicklungsgeschichte der Völker, der allen Völkern gemeinsamen Epochen dieser Entwicklungsgeschichte verfolgt.

Der Gedanke eines einheitlichen Planes in dem geschichtlichen Weltlauf wandelt sich, indem er im 18. Jahrhundert von den festen Prämissen des theologischen Systems losgelöst festgehalten wird: aus seiner massiven Realität wird ein metaphysisches Schattenspiel. Aus dem Dunkel eines unbekannten Anfangs treten nunmehr die räthselhaft verwickelten Vorgänge des geschichtlichen Weltlaufs hervor, um sich in dasselbe Dunkel nach vorwärts zu verlieren. Wozu dies mühsame Emporklimmen der Menschheit? Wozu das Weltelend? Wozu die Beschränkung des Fortschreitens auf eine Minderzahl? Vom Standpunkt des Augustin Alles wohl zu begreifen, auf dem Standpunkt des 18. Jahrhunderts Räthsel, für deren Auflösung jeder klare Anhaltspunkt fehlt. Daher ist jeder Versuch des 18. Jahrhunderts, den Plan und Sinn in der Menschengeschichte aufzuzeigen, nur Transformation des alten Systems: Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes, Hegels Selbstentwicklung Gottes, Comte's Umwandlung der hierarchischen Organisation sind nichts Anderes. Da der mystische Körper, welcher im Mittelalter den Zusammenhang der Weltgeschichte in sich schloß, sich in der Denkart des 18. Jahrhunderts in Individuen auflöst: muß ein Ersatz gefunden werden in einer Vorstellung, welche diese Einheit der Menschheit aufrecht erhält. Zwei Wendungen treten ein, welche beide zu diesem Zweck die Metaphysik zu Hilfe rufen und beide jede wirklich wissenschaftliche Behandlung des Problems ausschließen.

Die Eine derselben substituirt metaphysische Wesenheiten, wie die allgemeine Vernunft, der Weltgeist solche sind, und betrachtet die Geschichte als Entwicklung von diesen. Gewiß macht sich auch hier wieder geltend, daß solche Formeln eine Wahrheit bergen. Die Verbindung des Individuums mit der Menschheit ist Realität. Ist doch eben dies das tiefste psychologische Problem,

das Geschichte uns aufgiebt, wie das Mittel des Fortschreitens in ihr in letzter Instanz die aufopfernde Hingebung des Individuums ist, an Personen die es liebt, an den Zweckzusammenhang eines Systems der Cultur, welchem sein innerer Beruf eingeordnet ist, an das Gesammtleben der Verbände, als deren Glied es sich fühlt, ja an eine ihm unbekannte Zukunft, der seine Arbeit dient: Sittlichkeit also; denn diese hat eben kein anderes Merkmal als Selbstaufopferung. Aber die Formeln vom Zusammenhang des Einzelnen mit dem geschichtlichen Ganzen, wahr in dem was sie vom persönlichen Gefühle dieses Zusammenhangs aussagen, treten in Widerspruch mit jedem gesunden Empfinden, indem sie alle Werthe des Lebens in eine metaphysische Einheit, welche sich in der Geschichte entfaltet, versenken. Was ein Mensch in seiner einsamen Seele, mit dem Schicksal ringend, in der Tiefe seines Gewissens durchlebt, das ist für ihn da, nicht für den Weltproceß und nicht für irgend einen Organismus der menschlichen Gesellschaft. Aber dieser Metaphysik ist die ergreifende Wirklichkeit des Lebens nur in einem Schattenriß sichtbar.

Auch ändert es hieran nichts, wenn, sozusagen in einer weiteren Verflüchtigung, dieser allgemeinen Vernunft die Gesellschaft als eine Einheit substituirt wird. Das Band, das sie zur Einheit macht, aus dem Erlebniß in eine Formel umgewandelt, ist ein metaphysisches. Es war daher nicht eine willkürliche Wendung im Geiste Comte's, die aus den Begebenheiten seines Lebens oder gar aus dem Verfall seiner Intelligenz hervorgegangen wäre, sondern ein Schicksal, das in dem ursprünglichen Widerspruch zwischen seiner Formel des einheitlichen Zusammenhangs in der Geschichte sowie der in ihr gegründeten Tendenz auf Organisation der Gesellschaft vermittelst einer geistigen Macht und seiner positiven Methode gelegen war, wenn er von seiner philosophie positive und ihrer Methode zu einer Art von Religion als Grundlage der künftigen Gesellschaft fortschritt. Der Zwiespalt seiner Anhänger, der hierüber entstand, verdeutlicht nur diesen Widerspruch eines Systems, welches aus den Gesetzen des Natur=

zusammenhangs den Imperativ für die Gesellschaft abzuleiten unternahm.

Der deutsche Individualismus war gezwungen eine andere Wendung des Gedankens zu versuchen: auch sie führte ihn auf Metaphysik. Die unendliche Entwicklung des Individuums, in ihrem Verhältniß zur Entwicklung des Menschengeschlechts, wurde ihm das Hilfsmittel einer Lösung des geschichts-philosophischen Problems. Aber die Metaphysik kämpft hier schon mit dem kritischen Bewußtsein der Grenzen geschichtlichen Erkennens, und dieser Kampf zieht sich durch die ganze Gedankenarbeit dieser Richtung.

Kant selber fand in dem Plan der Vorsehung den Zusammenhang der Geschichte. Denn „das Mittel dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft" — die „ungesellige Geselligkeit" [1]) des Menschen. Seine Hypothese schränkt sich auf die Untersuchung ein, wie in der Geschichte das Problem der Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft aufgelöst wird. „Befremdend bleibt es aber immer hierbei: daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben, und als Classe vernünftiger Wesen, die insgesammt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung dieser Anlagen gelangen" [2]).

Lessing hatte diese Schwierigkeit durch den Gedanken der Seelenwanderung gelöst. „Wie? Wenn es nun gar so gut als ausgemacht

---

1) Kant Werke Rosenkr. Bd. 7, S. 321. — 2) ebendas. 320 f.

wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert? Nicht Anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch erst durchlaufen haben" [1]).

Herder verhält sich realistischer, kritischer als beide. Ob er gleich sein Werk als Ideen zu einer Philosophie der Geschichte bezeichnete, so hat er doch den Ausdruck, dessen sich schon Voltaire bedient, in anderem Verstande genommen und eine Formel über den Sinn der Geschichte nicht aufgestellt. Seine große und bleibende Leistung entsprang aus einer Combination der positiven Wissenschaften in philosophischem d. h. zusammenfassendem Geiste. Mit dem Griff des Genie's verband er die Naturkunde jener Zeit mit dem Gedanken einer Universalgeschichte, wie er vor dem Geiste eines Turgot stand, von Voltaire aufgefaßt, in Deutschland aber von Schlözer in seiner merkwürdigen „Vorstellung der Universalhistorie" aufgenommen worden war. Vermöge dieser Verbindung erwuchsen aus den schon im Alterthum werthgehaltenen Beobachtungen über den Zusammenhang der Naturbedingungen mit dem geschichtlichen Leben nun jene leitenden Ideen, die Ritters allgemeiner Geographie zu Grunde liegen. Er verknüpfte weiter mit Betrachtungen über die aufsteigende Reihe der Organisationen bis zum Menschen, die er mit Goethe theilte und die auf die Naturphilosophie gewirkt haben, einen Schluß der Analogie auf höhere Stufen des geistigen Reiches und von diesen auf Unsterblichkeit: an diesem Schluß hat schon Kant getadelt, daß er höchstens auf die Existenz andrer höherer Wesen deuten könne. Von diesem Punkte ab jedoch ist seine Arbeit wesentlich die des Universalhistorikers. Im Zusammenwirken der beiden Faktoren der Naturbedingungen und des Menschen-

---

1) Lessing, Erziehung des Menschen § 92, 93. Für meine nähere Ansicht über den Zusammenhang der Seelenwanderungslehre mit Lessings System verweise ich auf meine Untersuchungen in: Lessing, preuß. Jahrbücher 1867, nebst den Erörterungen von Const. Rößler ebendaselbst, und meiner Entgegnung.

wesens will er die Menschengeschichte in strengem Causalzusammenhang entwickeln. Ist er doch ein Schüler von Leibnitz und durch Spinoza nur noch härter gegen die äußeren Endzwecke gestimmt[1]). Die Zweckmäßigkeit, die in der Weltgeschichte wie im Naturreich waltet, vollzieht sich nach ihm nur in der Form des Causalzusammenhangs. Dieser weisen Zurückhaltung entspricht nun, daß er zwar das Problem Lessings anerkannte — aber es als transscendent zurück ließ. „Wenn Jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer, insofern sie in einzelnen Wesen existiren — als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit im Allgemeinen spräche.“ Er verwirft das ausdrücklich als mittelalterliche Metaphysik, und er steht also mit Lessing auf dem gesunden Boden des Realismus, der nur Individuen kennt, sonach als Sinn des Weltlaufs auch nur Entwicklung der Individuen. Aber in Bezug auf jede Vorstellung von der Art dieser Entwicklung der Individuen bemerkt er, mit deutlichem Wink auf Lessing: „Auf welchen Wegen dies geschehen werde — welche Philosophie der Erde wäre es, die hierüber Gewißheit gäbe?“

Ich entwickle nicht wie nahe Lotze's Auffassung der Philosophie der Geschichte sich mit der von Herder berührt, sowol in Bezug auf die Verknüpfung von causaler mit teleologischer Betrachtung als in Bezug auf den Realismus, der nur Individuen und was ihrer Entwicklung dient anerkennt. An diesem Punkte hat Lotze doch über Herder hinausgehen zu müssen geglaubt. Er thut das indem er sozusagen die Methode, in welcher Kant den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit begründete, auf den planvollen Zusammenhang der Geschichte anwendet und so als Bedingung desselben einen Antheil der Abgeschiednen an dem Fortschritt der Geschichte aufzuzeigen sucht. „Keine Erziehung der Menschheit ist denkbar, ohne

1) Ideen, Buch 14, 6: „Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vortheil gebracht, sondern ihre Liebhaber vielmehr statt der Untersuchung mit scheinbarem Wahne befriedigt; wie viel mehr die tausendzweckige, in einander greifende Menschengeschichte.“

daß ihre Endergebnisse einst Gemeingut derer werden, die in dieser irdischen Laufbahn auf verschiedenen Punkten zurückgeblieben sind; keine Entwicklung einer Idee hat Bedeutung, wenn nicht zuletzt allen offenbar wird, was sie zuvor ohne ihr Wissen als Träger dieser Entwicklung erlitten [1])". Gefühl gegen Gefühl (denn in ein solches verschwimmt nun hier schließlich die Betrachtung des Plans der Geschichte, die einst in Augustinus mit so harten Realitäten begann, und scheint sich so selber in einen feinen Nebel aufzulösen): diese elegische Vorstellung von einem beschaulichen Antheil der Abgeschiedenen an dem, was wir hier durchkämpfen, welche an die Engelsköpfe erinnert, die auf alten Bildern aus dem Himmelsgewölk den Märtyrern zusehn, wie sie sich noch plagen müssen, erscheint uns in den Stunden nüchterner Kritik als zu viel, in träumenden aber als zu wenig, da das Endergebniß der Entwicklung der Menschheit nur im Erlebniß besessen werden kann, nicht in müßiger Betrachtung.

XVI.

Ihre Methoden sind falsch.

Ist sonach die Aufgabe, welche diese Wissenschaften sich stellten, an sich unlösbar, so sind ferner die Methoden derselben wohl dazu verwerthbar, durch Generalisationen zu blenden, aber nicht dazu, eine bleibende Erweiterung der Erkenntniß herbeizuführen.

Die Methode der deutschen Philosophie der Geschichte entsprang einer Bewegung, welche im Gegensatz gegen das vom 18. Jahrhundert geschaffene natürliche System der Geisteswissenschaften sich in die Thatsächlichkeit des Geschichtlichen versenkte. Die Träger dieser Bewegung waren Winckelmann, Herder, die Schlegel, W. v. Humboldt. Sie bedienten sich eines Verfahrens, welches ich als das der genialen Anschauung bezeichne. Es war dies Verfahren keine besondere Methode, sondern der Proceß der

1) Lotze, Mikrokosmos 3, 52 (erste Auflage).

fruchtbaren Gährung selber, in der die Einzelwissenschaften des Geistes in einander arbeiteten: eine werdende Welt. Diese geniale Anschauung ist durch die metaphysische Schule auf ein Princip zurückgeführt worden. Wohl empfing durch diese Concentration der Gehalt der genialen Anschauung auf kurze Zeit eine ungewöhnliche Energie der Wirkung; aber diese Concentration kam nur zu Stande, indem nun die notiones universales ihr graues Netz über die geschichtliche Welt ausbreiteten. Der „Geist“ Hegels, welcher in der Geschichte zum Bewußtsein seiner Freiheit kommt oder die „Vernunft“ Schleiermachers, welche die Natur durchdringt und gestaltet, dies ist eine abstrakte Wesenheit, welche in einer farblosen Abstraktion den geschichtlichen Weltlauf zusammenfaßt, ein Subjekt ohne Ort und ohne Zeit, den Müttern vergleichbar, zu denen Faust hinabsteigt. Aus der Anschauung abstrahirte Allgemeinvorstellungen sind dann die universalgeschichtlichen Epochen Hegels, und zwar ist die Abstraktion, die sie gewinnt, durch das metaphysische Prinzip geleitet; denn die Weltgeschichte ist ihm „eine Reihe von Bestimmungen der Freiheit, welche aus dem Begriff der Freiheit hervorgehen“. Aus der Anschauung abstrahirte Allgemeinvorstellungen sind die Grundgestalten des Handelns der Vernunft, welche Schleiermacher entwirft, in denen dieses Handeln „als ein Mannichfaltiges, abgesehen von den Bestimmungen durch Raum und Zeit, gesondert durch Begriffsbestimmungen“ erkannt wird. Hegel, der von der Geschichte ausging, ordnet diese Allgemeinvorstellungen in einer Zeitreihe, Schleiermacher, der von dem Erlebniß in der gegenwärtigen Gesellschaft ausgeht, breitet sie nebeneinander aus, wie ein anderes Naturreich.

Die Methoden, deren sich die Sociologie bedient hat, treten freilich mit dem Anspruch auf, daß durch sie die metaphysische Epoche abgethan, die der positiven Philosophie eröffnet sei. Doch hat der Begründer dieser Philosophie, Comte, nur eine naturalistische Metaphysik der Geschichte geschaffen, welche als solche den Thatsachen des geschichtlichen Verlaufs viel weniger angemessen war als die von Hegel oder Schleiermacher. Daher sind auch seine Allgemeinbegriffe viel unfruchtbarer. Brach Stuart Mill mit den gröberen Irr-

thümern Comte's, so wirken doch die feineren in ihm fort. Aus der Unterordnung der geschichtlichen Welt unter das System der Naturerkenntniß war im Geiste der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts die Sociologie Comte's entstanden; die Unterordnung der Methode des Studiums geistiger Thatsachen unter die Methoden der Naturwissenschaft hat wenigstens Stuart Mill festgehalten und vertheidigt.

Die Auffassung Comte's betrachtet das Studium des menschlichen Geistes als abhängig von der Wissenschaft der Biologie, das was von Gleichförmigkeiten in der Folge geistiger Zustände wahrgenommen werden kann, als den Effekt der Gleichförmigkeiten in den Zuständen des Körpers, und so leugnet sie, daß Gesetzmäßigkeit in psychischen Zuständen für sich studirt werden könne. Diesem logischen Verhältniß der Abhängigkeit unter den Wissenschaften entspricht dann nach ihm die historische Ordnung in der Abfolge, durch welche den Wissenschaften der Gesellschaft ihr historischer Ort bestimmt ist. Da die Sociologie die Wahrheiten aller Naturwissenschaften zu ihrer Voraussetzung hat, gelangt sie erst nach ihnen allen in das Stadium der Reife d. h. zur Feststellung der Sätze, welche die gefundenen Einzelwahrheiten zu einem wissenschaftlichen Ganzen verknüpfen. Die Chemie trat in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts mit Lavoisier in dieses Stadium; die Physiologie erst im Beginn unsres Jahrhunderts mit der Gewebelehre von Bichat: so schien es Comte, daß die Constituirung der gesellschaftlichen Wissenschaften als der höchsten Classe wissenschaftlicher Arbeiten ihm selber zufalle [1]). — Allerdings erkennt er an (trotz seiner Neigung zu einförmiger Reglementirung der Wissenschaft), daß zwischen der Sociologie und den ihr voraufgehenden Wissenschaften, insbesondere der Biologie, welche auch unsere geringe Kenntniß psychischer Zustände in sich faßt, ein anderes Verhältniß bestehe, als dasjenige, das zwischen irgend einer der früheren Wissenschaften und den sie bedingenden Wahrheiten sich findet; das Verhältniß der Deduktion und Induktion ist an diesem

1) Dieser Zusammenhang ausdrücklich als entscheidend für die Entwicklung der Sociologie anerkannt: philosophie positive 4, 225.

höchsten Punkte der Wissenschaften umgekehrt; die Generalisation aus dem in der Geschichte gegebenen Stoff ist der Schwerpunkt des Verfahrens der Wissenschaft der Gesellschaft und die Deduktion aus den Ergebnissen der Biologie dient nur zur Verificirung der so gefundenen Gesetze. — Dieser Einordnung der geistigen Erscheinungen unter den Zusammenhang der Naturerkenntniß liegen zwei Annahmen zu Grunde, von denen die eine unbeweisbar, die andere augenscheinlich falsch ist. Die Annahme der ausschließlichen Bedingtheit psychischer Zustände durch physiologische ist ein voreiliger Schluß aus Thatbeständen, welche nach dem Urtheil der unbefangenen physiologischen Forscher selber durchaus keine Entscheidung gestatten[1]). Die Behauptung, innere Wahrnehmung sei in sich unmöglich und unfruchtbar, „ein Unternehmen, das unsere Nachkommen einmal zu ihrer Belustigung auf die Bühne gebracht sehen werden", ist aus einer Entstellung des Wahrnehmungsvorgangs in irriger Weise gefolgert, und wird ausführlich widerlegt werden.

In diesem Zusammenhang der Hierarchie der Wissenschaften entwickelt Comte „die nothwendige Richtung des Gesammtzusammenhangs der menschheitlichen Entwicklung" [2]), welche ihm alsdann als Prinzip für die Leitung der Gesellschaft dient, aus der Anschauung des geschichtlichen Weltlaufs und verificirt sie durch die Biologie. — In der biologischen Verification berühren wir augenscheinlich den Lebensknoten seiner Sociologie. Welche ist also die biologische Grundlage, deren Herstellung erst die Schöpfung der Sociologie ermöglichte? Comte erklärt: die Methode, deren die Sociologie sich bedient, mußte erst auf dem Gebiet der Naturforschung ausgebildet werden. Das Mittel (milieu), in dem der Mensch sich befindet, mußte erst in den Wissenschaften der anorganischen Natur erkannt werden. Sei das, wir verlangen aber einen Zusammenhang, der in den Mittelpunkt der Sociologie selber hineinreicht. Es ist schwer, ein Lächeln zurück-

1) So auch wieder Hitzig in den Untersuchungen über das Gehirn. S. 56 u. a. a. O., wozu vgl. Wundts Physiol. Psychologie. Sechster Abschnitt des zweiten Bandes. Aufl. 2. 1880. — 2) 4, 631.

zuhalten: er besteht darin, daß die Constanz der äußeren biologischen Organisation die Constanz einer gewissen psychischen Grundstruktur darthut, dann aber — doch wir geben seine Worte — nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste surtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou suivant la formule anatomique, de la région postérieure du cerveau sur la région frontale[1]). Derbe naturalistische Metaphysik — das ist die wirkliche Grundlage seiner Sociologie. — Andrerseits ist der „allgemeine Sinn der menschheitlichen Entwicklung", wie er ihn der Anschauung des geschichtlichen Weltlaufs abgewinnt, wieder nichts als eine notio universalis, eine verworrene und unbestimmte Allgemeinvorstellung, welche aus dem bloßen Ueberblick über den geschichtlichen Zusammenhang abstrahirt ist. Eine unwissenschaftliche Abstraktion, unter deren weitem Mantel die wachsende Herrschaft des Menschen über die Natur, der wachsende Einfluß der höheren Fähigkeiten über die niederen, der Intelligenz über die Affekte, unsrer socialen über unsere egoistischen Neigungen sich zusammenfinden[2]). Diese abstrakten Bilder der Geschichtsphilosophen stellen den geschichtlichen Weltlauf nur in immer anderen Verkürzungen dar.

Geht man zur Ausführung über, vermittelst deren der Schüler de Maistre's sein Papstthum der naturwissenschaftlichen Intelligenz begründet, so bildet diese eine merkwürdige Bestätigung unserer Sätze. Das Gesetz, das Comte wirklich gefunden hat, welches die Beziehungen der logischen Abhängigkeit von Wahrheiten untereinander zu ihrer geschichtlichen Abfolge ausdrückt (wenn es auch noch unvollkommen bei ihm formulirt ist) gehört einer Einzelwissenschaft des Geistes an, und es wurde von ihm vermöge einer anhaltenden und tiefeindringenden Beschäftigung mit diesem Kreise der gesellschaftlichen Wirklichkeit gefunden. Die Generalisation von den drei Epochen ist in ihren wahren Grundzügen von

---

1) philos. pos. 5, 45. — 2) philos. pos. 4, 623 ff.

Turgot festgestellt worden, und die Ausführung Comte's mißlang, da ihm das Detail der Geschichte der Theologie und Metaphysik nicht bekannt war. So vermag seine Sociologie die Stellung nicht zu erschüttern, welche das positive Studium des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens stets behauptet hat: als die Eine Hälfte des Kosmos der Wissenschaften, ruhend auf ihren eigenthümlichen und unabhängigen Erkenntnißbedingungen, anwachsend aus eigenen Erkenntnißmitteln in erster Linie, dabei mitbestimmt durch den Fortschritt der Wissenschaften vom Erdganzen und von den Bedingungen und Formen des Lebens auf ihm.

Brachte so Comte seine Sociologie in eine blendende, aber falsche Beziehung zu den Naturwissenschaften, so hat er andrerseits das wahre und fruchtbare Verhältniß jeder geschichtlichen Betrachtung zu den Einzelwissenschaften des Menschen und der Gesellschaft nicht erkannt und nicht benutzt. Im Widerspruch mit seinem Prinzip der positiven Philosophie, hat er seine ungestümen Generalisationen außer Zusammenhang mit der methodischen Verwerthung der positiven Wissenschaften des Geistes abgeleitet, ausgenommen seine Theorie über den Zusammenhang der Entwicklung der Intelligenz.

Als eine Abschwächung dieses Prinzips der Unterordnung der geschichtlichen Erscheinungen unter die Naturwissenschaften, wie es in Comte vorliegt, muß die Art von Unterordnung betrachtet werden, welche Stuart Mill in seinem berühmten Capitel über die Logik der Geisteswissenschaften vertritt. Kehrt er dem Metaphysischen in Comte den Rücken und hätte demnach wohl eine gesundere Richtung in der Betrachtung der Geschichte vorbereiten können, so wirkt doch in seiner Methode die Unterordnung der Geisteswissenschaften unter die der Natur in verhängnißvoller Weise nach. Er unterscheidet sich von Comte, wie sich das auf Psychologie gegründete natürliche System der gesellschaftlichen Funktionen und Lebenssphären, welches die Engländer im 18. Jahrhundert aufgestellt hatten, von dem auf die Naturwissenschaften gegründeten unterscheidet, welches die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts vertheidigt hatten. Er erkennt die Selbständig-

keit der Erklärungsgründe der Geisteswissenschaften vollständig an. Aber er ordnet ihre Methoden zu sehr dem Schema unter, welches er aus dem Studium der Naturwissenschaften entwickelt hat. „Wenn", so sagt er in dieser Beziehung, „einige Gegenstände Resultate ergaben, denen zuletzt alle auf den Beweis Achtenden einstimmig beistimmten, wenn man in Beziehung auf andere weniger glücklich war und die scharfsinnigsten Geister sich von der frühesten Zeit an mit denselben beschäftigten, ohne daß es ihnen gelungen wäre, ein ansehnliches, gegen Zweifel oder Einwürfe gesichertes System von Wahrheiten zu begründen, so dürfen wir diesen Fleck vom Antlitz der Wissenschaft dadurch zu entfernen hoffen, daß wir die bei den ersteren Untersuchungen so glücklich befolgten Methoden verallgemeinern und sie den letzteren anpassen [1])." So anfechtbar dieser Schluß ist, so unfruchtbar ist die „Anpassung" der Methoden der Geisteswissenschaften gewesen, welche durch ihn begründet wird. Bei Mill besonders vernimmt man das einförmige und ermüdende Geklapper der Worte Induktion und Deduktion, welches jetzt aus allen uns umgebenden Ländern zu uns herübertönt. Die ganze Geschichte der Geisteswissenschaften ist ein Gegenbeweis gegen den Gedanken einer solchen „Anpassung". Diese Wissenschaften haben eine ganz andere Grundlage und Struktur als die der Natur. Ihr Objekt setzt sich aus gegebenen, nicht erschlossenen Einheiten, welche uns von innen verständlich sind, zusammen; wir wissen, verstehen hier zuerst, um allmälig zu erkennen. Fortschreitende Analysis eines von uns in unmittelbarem Wissen und in Verständniß von vorn herein besessenen Ganzen: das ist daher der Charakter der Geschichte dieser Wissenschaften. Die Theorie der Staaten oder der Dichtung, wie sie die Griechen zu Alexanders Zeit besaßen, verhält sich zu unserer Staatswissenschaft oder Aesthetik ganz anders als naturwissenschaftliche Vorstellungen jener Epoche zu den unseren. Und es ist eine eigene Art von Erfahrung die hier stattfindet: das Objekt baut sich selber erst vor den Augen der fortschreitenden Wissenschaft nach und nach auf; Individuen

1) Mill, Logik 2, 436.

und Thaten sind die Elemente dieser Erfahrung, Versenkung aller Gemüthskräfte in den Gegenstand ist ihre Natur. Diese Andeutungen zeigen hinlänglich, daß, im Gegensatz gegen die gewissermaßen von außen an die Geisteswissenschaften herantretenden Methoden eines Mill und Buckle, die Aufgabe gelöst werden muß: durch eine Erkenntnißtheorie die Geisteswissenschaften zu begründen, ihre selbständige Gestaltung zu rechtfertigen und zu stützen sowie die Unterordnung ihrer Prinzipien wie ihrer Methoden unter die der Naturwissenschaften definitiv zu beseitigen.

XVII.

Sie erkennen nicht die Stellung der Geschichtswissenschaft zu den Einzelwissenschaften der Gesellschaft.

Mit diesen Irrthümern über Aufgabe und Methode steht die falsche Stellung dieser Träume von Wissenschaften zu den wirklich existenten Einzelwissenschaften im nächsten Zusammenhang. Dieselben erwarten von ihren tumultuarischen Bestrebungen, was stets nur das Werk der anhaltenden Arbeit vieler Generationen sein kann. Daher gleichen alle diese isolirten Entwürfe Backsteinbauten, welche durch Tünche die Blöcke, Säulen und Verzierungen in Granit nachahmen, die nur in der geduldigen und langsamen Bearbeitung eines spröden Stoffes entstehen.

In den unzähligen Abstufungen der Verschiedenheit von individuellen Einheiten, in dem unermeßlich vertheilten und veränderlichen Spiel von Ursachen, Wirkungen, Wechselwirkungen zwischen ihnen, als der Wirklichkeit der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt, faßt die Wissenschaft, will sie diese Wirklichkeit auch nur auffassen, das Gleichartige der Thatsachen, das Gleichförmige der Beziehungen einerseits in dem Nacheinander der Thatbestände und Veränderungen, andrerseits in dem Nebeneinander derselben zusammen.

Die Eine Seite des Problems vom allgemeinen Zusammenhang in dieser Wirklichkeit bildet also das höchst complexe Ganze

des Fortgangs der Gesellschaft von seinem Lebensstande (status societatis) in einem bestimmten Durchschnitt zu dem in einem bestimmten anderen, schließlich von ihrem ersten für uns auffaßbaren Lebensstande zu dem, welcher die Gesellschaft der Gegenwart ausmacht (ein status dessen Auffassung den früheren Begriff von Statistik bildete). Diese Seite des Problems hat, als die Theorie des geschichtlichen Fortschritts, von Anfang das Centrum der Philosophie der Geschichte gebildet: Comte bezeichnet sie als Dynamik der Gesellschaft. — Nie hat nun die Philosophie der Geschichte vermocht, ein allgemeines Gesetz dieses Fortschritts von hinlänglicher Bestimmtheit aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit direkt abzuleiten. Eine solche Theorie müßte entweder die Beziehung zwischen Formeln enthalten, deren jede einzeln den Inbegriff eines bestimmten status societatis ausdrückte und deren Vergleichung sonach das Gesetz des Gesammtfortschritts ergeben würde; oder eine solche Theorie müßte in einer Formel den Inbegriff aller Causalbeziehungen ausdrücken, welche die Veränderungen innerhalb des Totalzusammenhangs der Gesellschaft hervorbringen. Es braucht nicht entwickelt zu werden, daß die Ableitung einer Formel der einen wie der anderen Art aus der Gesammtanschauung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit die menschliche Anschauungskraft gänzlich übersteigt.

Soll der Zusammenhang des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens, nach der Seite der Abfolge der in ihm enthaltenen Zustände angesehen, der Methode der Erfahrung unterworfen werden, dann muß das Ganze desselben in Einzelzusammenhänge aufgelöst werden, welche übersichtlicher und einfacher sind. Dasselbe Verfahren muß angewandt werden, vermöge dessen die Naturwissenschaften ihr umfassendes Problem des Zusammenhangs der äußeren Natur zerlegt und in der Lehre von Gleichgewicht und Bewegung der Körper, von Schall, Licht, Wärme, Magnetismus und Elektricität, sowie vom chemischen Verhalten der Körper einzelne Systeme von Naturgesetzen constituirt haben, vermittelst deren sie sich alsdann der Auflösung ihres allgemeinen Problems nähern. — Nun existiren aber Einzelwissenschaften, welche

dies Verfahren angewandt haben. Der einzig mögliche Weg einer Erforschung des geschichtlichen Zusammenhangs: Zerlegung desselben in Einzelzusammenhänge, ist in den Einzeltheorien der Systeme der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft längst eingeschlagen worden. Das Studium des Individuums als der Lebenseinheit in der Zusammensetzung der Gesellschaft ist die Bedingung für die Erforschung der Thatbestände, die aus der Wechselwirkung dieser Lebenseinheiten in der Gesellschaft durch Abstraktion ausgelöst werden können; nur auf dieser Grundlage der Ergebnisse der Anthropologie, vermittelst der theoretischen Wissenschaften der Gesellschaft in ihren drei Hauptclassen, der Ethnologie, der Wissenschaften von den Systemen der Kultur sowie derer von der äußeren Organisation der Gesellschaft kann das Problem des Zusammenhangs unter den auf einander folgenden Zuständen der Gesellschaft allmälig einer Lösung näher geführt werden. — Auch sind thatsächlich auf diesem Weg alle exakten und fruchtbaren Gesetze gefunden worden, zu denen die Geisteswissenschaften bisher gelangt sind, wie das Grimm'sche Gesetz in der Sprachwissenschaft, das Thünen'sche in der politischen Oekonomie, die Verallgemeinerungen über Struktur, Entwicklungsgeschichte und Störungen des Staatslebens seit Aristoteles, die Sätze welche Winckelmann, Heyne, die Schlegel über die Entwicklungsgeschichte der Künste gewonnen haben, das Comte'sche Gesetz der Beziehung zwischen der logischen Abhängigkeit der Wissenschaften von einander und ihrer geschichtlichen Abfolge.

Die andere Seite dieses Problems von dem allgemeinen Zusammenhang in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, das Studium der Beziehungen zwischen den gleichzeitigen Thatsachen und Veränderungen, fordert ebenfalls Zerlegung des complexen Thatbestandes eines solchen status societatis. Die Beziehungen von Abhängigkeit und Verwandtschaft, wie sie zwischen den Erscheinungen eines Zeitalters stattfinden und in der Störung sich kundgeben, die bei Abänderungen in Einem Bestandtheil des gesellschaftlichen Gesammtzustandes in anderen auftritt, können mit dem Verhältniß, welches zwischen den Bestand-

theilen, zwischen den Funktionen eines Organismus stattfindet, verglichen werden. Sie liegen dem Begriff der Kultur eines Zeitalters oder einer Epoche zu Grunde und jede kulturgeschichtliche Schilderung geht von ihnen aus. Hegel erfaßte sie höchst energisch; es war sein Kunstgriff, literarische Erzeugnisse eines Zeitalters zu benutzen, um auf die Geistesverfassung desselben von ihnen aus ein Licht zu werfen, wie denn hierauf seine irrige Theorie von dem für den ganzen Geist eine Zeit repräsentativen Charakter philosophischer Systeme gegründet war. Die französischen und englischen Sociologen fassen diese Beziehungen in dem Begriff des Consensus zwischen gleichzeitigen gesellschaftlichen Erscheinungen zusammen. Aber ein genauer Ausdruck für die Verwandtschaft zwischen den verschiedenartigen Bestandtheilen, für die Abhängigkeit des einen vom anderen setzt auch hier augenscheinlich die Unterscheidung der einzelnen Glieder und Systeme voraus, welche den status societatis bilden; schon eine Uebersicht über den Charakter der Kultur in einer Epoche muß zeigen, wie in der Verschiedenheit der Glieder und Systeme der Gesellschaft gleichartige Grundverhältnisse sich als Verwandtschaft äußern.

Diesem Verhältniß, welches die Methodologie der Geisteswissenschaften tiefer zu entwickeln haben wird, entspricht der thatsächliche Bestand der allgemeinen Wahrheiten in der Philosophie der Geschichte und der Sociologie. Vico, Turgot, Condorcet, Herder waren in erster Linie Universalhistoriker in philosophischer Absicht. Der umfassende Blick, durch welchen sie Wissenschaften miteinander combinirten, wie Vico Jurisprudenz und Philologie, Herder Naturkunde und Geschichte, Turgot politische Oekonomie, Naturwissenschaften und Geschichte hat der modernen Geschichtswissenschaft erst ihre Wege gebahnt. Der Name der Philosophie der Geschichte, ja nicht selten dasselbe Werk umfaßt aber mit diesen Arbeiten, welche fruchtbare Combinationen in der Richtung einer wahren Universalgeschichte vollzogen, zugleich Theorien ganz anderer Art, welche der Gemeinschaft mit jenen Arbeiten den größten Theil ihres Ansehns verdanken. Aus diesen Formeln, welche den Sinn der Geschichte auszusprechen beanspruchen, ist

keine fruchtbare Wahrheit geflossen. Alles metaphysischer Nebel. Bei keinem ist er dichter als bei Comte, der den Katholicismus de Maistre's in das Schattenbild einer hierarchischen Leitung der Gesellschaft durch die Wissenschaften wandelte [1]). Und wo irgend aus diesen Nebeln klarere Gedanken auftauchen, da sind es Sätze über Funktion, Struktur und Entwicklungsgeschichte der einzelnen Völker, Religionen, Staaten, Wissenschaften, Künste oder über die Beziehungen zwischen diesen im Zusammenhang der geschichtlichen Welt. Aus diesen Sätzen über das Leben der Glieder und Systeme der Menschheit setzt sich jedes genauere Bild zusammen, durch welches irgend eine Philosophie der Geschichte ihrem schattenhaften Grundgedanken etwas von Fleisch und Blut giebt [2]).

XVIII.

Wachsende Ausdehnung und Vervollkommnung der Einzelwissenschaften.

Inzwischen unterwerfen sich die Einzelwissenschaften des Geistes immer neue Gruppen von Thatsachen, sie erhalten durch vergleichende Methode und psychologische Grundlegung immer mehr den Charakter allgemeiner Theorien, und wenn sie sich der Beziehungen zu einander in der Wirklichkeit immer deutlicher bewußt werden: so muß wohl klar werden, daß in ihrem Zusammenhang allmälig diejenigen unter den Problemen der Sociologie, der Philosophie des Geistes oder der Geschichte einer Lösung sich nähern, die einer solchen überhaupt zugänglich sind.

Wir sahen, wie diese Einzelwissenschaften aus dem Totalzu-

---

1) Comte, phil. pos. 4, 683 ff.

2) Besonders deutlich in Schleiermachers so großartiger Ethik, da hier das „Handeln der Vernunft auf die Natur, auf der Basis ihres Ineinander, wie es als ein begrifflich Mannichfaltiges construirt wird" (§ 75 ff), erst seinen Inhalt durch die Beziehung auf die Systeme, welche das Leben der Gesellschaft bilden, und die Ergebnisse der Einzelwissenschaften über sie empfängt.

sammenhang durch einen Vorgang von Analysis und Abstraktion ausgesondert worden sind. Nur in der Beziehung auf die Wirklichkeit, in der ihre abstrakten Sätze enthalten sind, liegt ihre Wahrheit. Nur indem diese Beziehung in ihre Sätze mit aufgenommen wird, gelten dieselben von dieser Wirklichkeit. In der Loslösung von diesem Zusammenhang entsprangen die verhängnißvollen Irrthümer, welche als abstraktes Naturrecht, abstrakte politische Oekonomie, als System der natürlichen Religion, kurz als das natürliche System des 17. und 18. Jahrhunderts die Wissenschaften verdorben und die Gesellschaft geschädigt haben. Indem die Einzelwissenschaften von einem erkenntnißtheoretischen Bewußtsein aus die Stellung ihrer Sätze zu der Wirklichkeit, aus der sie abstrahirt sind, festhalten, erhalten diese Sätze, wie abstrakt sie auch seien, das Maß ihrer Geltung an der Wirklichkeit. — Wir sahen aber ferner, daß uns keine Erkenntniß des concreten Totalzusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vergönnt ist, als welche durch Zergliederung desselben in Einzelzusammenhänge, sonach vermittelst dieser Einzelwissenschaften erreicht wird. In letzter Instanz ist unsre Erkenntniß dieses Zusammenhangs nur ein sich ganz Klar-, ganz Bewußtmachen des logischen Zusammenhangs, in welchem die Einzelwissenschaften ihn besitzen oder ihn zu erkennen gestatten. Dagegen müssen die isolirten Einzelwissenschaften des Geistes der todten Abstraktion verfallen; die isolirte Philosophie des Geistes ist ein Gespenst; die Sonderung der philosophischen Betrachtungsweise der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit von der positiven ist die verderbliche Erbschaft der Metaphysik.

Die Entwicklung der Einzelwissenschaften des Geistes zeigt einen Fortschritt, welcher hiermit in Uebereinstimmung ist. Unbefangene, von den Abstraktionen vergangener Tage freie Analysen einzelner Gestaltungen aus dem Gebiet der äußeren Organisation der Gesellschaft oder der Systeme der Kultur, wie wir seit Toqueville's glorreichen Arbeiten deren eine ganze Anzahl erhalten haben, legen den inneren Zusammenhang von geschichtlichen Gebilden bloß. Das Verfahren der Vergleichung hat in der Sprachwissenschaft seine Probe bestanden, hat sich siegreich auf die Mytho-

logie ausgedehnt, und es verspricht, allmälig allen Einzelwissenschaften des Geistes den Charakter von wirklichen Theorien zu geben. Der Zusammenhang mit der Anthropologie wird von keinem der positiven Forscher mehr vernachlässigt.

Die Wissenschaften der Systeme der Kultur und der äußeren Organisation der Gesellschaft stehen aber mit der Anthropologie hauptsächlich durch jene psychischen und psychophysischen Thatsachen in Verbindung, welche ich als solche zweiter Ordnung bezeichnet habe. Die Analysis dieser Thatsachen, welche in der Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft sich bilden und keineswegs in die der Anthropologie völlig auflöslich sind, bedingt in einem erheblichen Grade die theoretische Strenge der Einzelwissenschaften, denen sie zu Grunde liegen. Die Thatsachen von Bedürfniß, Arbeit, Herrschaft, Befriedigung sind psychophysischer Natur; sie sind Bestandtheile der Grundlagen der politischen Oekonomie, der Staats- und Rechtswissenschaft, und ihre Zergliederung gestattet, sozusagen in die Mechanik der Gesellschaft einzudringen. Man könnte sich eine allgemeine Betrachtungsweise denken, gewissermaßen eine Psychophysik der Gesellschaft, welche die Beziehungen zwischen der Vertheilung der veränderlichen Gesammtmasse des psychischen Lebens auf der Erdoberfläche und der Vertheilung derjenigen Kräfte zum Gegenstande hätte, die in der Natur bereit liegen, in den Dienst dieser Gesammtmasse gebracht sind und durch deren Leistungen diese schließlich ihre Bedürfnisse befriedigt. Andere wichtige psychische Thatsachen liegen den Systemen der höheren geistigen Kultur zu Grunde, so die Thatsache der Uebertragung und der in ihr sich vollziehenden Umbildung. In der Uebertragung verbleibt ein Zustand in A während er auf B übergeht; hierauf gründen sich die quantitativen Beziehungen in jedem System einer geistigen Bewegung. Geht man davon aus, daß in der Wissenschaft eine vollständige Uebertragbarkeit der Begriffe und Sätze von dem Denker der sie aufgefunden auf den dessen Fassungskraft der Aufgabe ihres Verständnisses angemessen ist übergeht: so entsteht das interessante Problem, die Ursachen der Störungen zu erforschen,

welche einen solchen regelmäßigen Fortgang in der Geschichte des Wissens verhindert haben.

Es giebt innerhalb der geschichtlichen Welt, die ja, dem Meere gleich, immer in Wellen bewegt ist, neben den dauernden Thatbeständen, welche, Theilinhalte der psychophysischen Wechselwirkung wie sie sind, als Religionen, Staaten, Künste dauernde Gebilde darstellen und als solche von den Einzelwissenschaften des Geistes erforscht werden, auch umfangreiche und in sich zusammenhängende Vorgänge von einer mehr vorübergehenden Art, die innerhalb der geschichtlichen Wechselwirkung auftreten, wachsen und sich ausbreiten, um dann bald wieder zu verschwinden. Revolutionen, Epochen, Bewegungen: das sind Namen für diese geschichtlichen Phänomene, welche weit schwerer faßbar sind als die dauernden Gestaltungen, welche die äußere Organisation der Gesellschaft oder die Systeme der Kultur hervorbringen. Schon Aristoteles hat den Revolutionen eine scharfsinnige Untersuchung gewidmet. Es sind aber besonders die geistigen Bewegungen, welche mit der Zeit einer sehr exakten Behandlung zugänglich werden müssen, da sie quantitative Bestimmungen gestatten. Von der Epoche der Geschichte ab, in welcher der Bücherdruck auftritt und eine hinlängliche Beweglichkeit erlangt hat, sind wir durch Anwendung der statistischen Methode auf den Bestand der Bibliotheken im Stande, die Intensität geistiger Bewegungen, die Vertheilung des Interesses in einem bestimmten Zeitpunkt der Gesellschaft zu messen; so werden wir in Stand gesetzt, den ganzen Vorgang, von den Bedingungen eines Kulturkreises ab, dem Grad von Spannung und Interesse in ihm, durch die ersten tastenden Versuche, bis zu einer genialen Schöpfung vorstellig zu machen. Die Darstellung der Ergebnisse einer solchen Statistik wird durch graphische Darstellung sehr an Anschaulichkeit gewinnen.

So wird die positive Wissenschaft auch die mehr vorübergehenden Zusammenhänge inmitten der allgemeinen Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft der theoretischen Behandlung zu unterwerfen bemüht sein. Doch wir sind an der Grenze angelangt, an welcher das Erreichte zu künftigen Aufgaben hinüberleitet — von der aus wir zu fernen Küsten hinüberblicken.

XIX.

Die Nothwendigkeit einer erkenntnißtheoretischen Grundlegung für die Einzelwissenschaften des Geistes.

Alle Fäden der bisherigen Erwägungen laufen in der folgenden Einsicht zusammen. Das Erkennen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht sich in den Einzelwissenschaften des Geistes. Diese aber bedürfen ein Bewußtsein über das Verhältniß ihrer Wahrheiten zu der Wirklichkeit, deren Theilinhalte sie sind, sowie zu den anderen Wahrheiten, die gleich ihnen aus dieser Wirklichkeit abstrahirt sind, und nur ein solches Bewußtsein kann ihren Begriffen die volle Klarheit, ihren Sätzen die volle Evidenz gewähren.

Aus diesen Prämissen ergiebt sich die Aufgabe, eine erkenntnißtheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften zu entwickeln, alsdann das in einer solchen geschaffene Hilfsmittel zu gebrauchen, um den inneren Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes, die Grenzen, innerhalb deren ein Erkennen in ihnen möglich ist, sowie das Verhältniß ihrer Wahrheiten zu einander zu bestimmen. Die Lösung dieser Aufgabe könnte als Kritik der historischen Vernunft d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen, bezeichnet werden.

Eine solche Grundlegung der Geisteswissenschaften muß sich, wenn sie ihr Ziel erreichen will, in zwei Punkten von den bisherigen Arbeiten verwandter Art unterscheiden. Sie verknüpft Erkenntnißtheorie und Logik mit einander und bereitet so die Lösung der Aufgabe vor, welche im Schulbetrieb als Encyklopädie und Methodologie bezeichnet wird. Aber sie schränkt andrerseits ihr Problem auf das Gebiet der Geisteswissenschaften ein.

Die Logik als Methodenlehre zu gestalten, ist die gemeinsame Richtung aller hervorragenden logischen Arbeiten unseres Jahr-

hunderts. Aber das Problem der Methodenlehre empfängt durch den Zusammenhang, in welchem es in der neueren deutschen Philosophie auftritt, eine besondere Form. Diese Form der Aufgabe ist in dem ganzen Zusammenhang unserer Philosophie objektiv angelegt und muß jede Methodenlehre, die unter uns auftritt, unterscheiden von den Arbeiten eines Stuart Mill, Whewell oder Jevons.

Die Analysis der Bedingungen des Bewußtseins hat die unmittelbare Gewißheit der Außenwelt, die objektive Wahrheit der Wahrnehmung, alsdann der Säke, welche die Eigenschaften des Räumlichen ausdrücken, sowie der Begriffe von Substanz und Ursache, welche die Natur des Wirklichen aussprechen, aufgelöst, und zwar wurde sie theils getragen, theils bestätigt durch die Ergebnisse der Physik und Physiologie: so entsteht die Aufgabe, die einzelnen Wissenschaften mit diesem kritischen Bewußtsein zu erfüllen. Den Anforderungen an Evidenz, in welchen die positiven Wissenschaften der früheren Zeit zusammentrafen mit der formalen Logik jener Tage, wurde genuggethan, indem die im Bewußtsein als unmittelbar gewiß auftretenden Thatsachen und Säke unter die Gesetze des diskursiven Denkens gestellt wurden. Nunmehr aber, vom kritischen Standpunkte aus, sind an die Gestaltung eines seiner Sicherheit klar bewußten Denkzusammenhangs innerhalb der einzelnen Wissenschaften andere Anforderungen zu stellen. Hieraus entspringt für die Logik die Aufgabe, diese Anforderungen zu entwickeln, wie sie der kritische Standpunkt an die Gestaltung eines seiner Sicherheit klar bewußten Denkzusammenhangs innerhalb der einzelnen Wissenschaften machen muß.

Eine Logik, welche diese Anforderungen erfüllt, bildet das Mittelglied zwischen dem Standpunkt, welchen die kritische Philosophie errungen hat, und den fundamentalen Begriffen und Säßen der einzelnen Wissenschaften. Denn die Regeln, welche diese Logik entwirft, wollen die Sicherheit von Säßen der Einzelwissenschaften durch einen Zusammenhang gewährleisten, welcher auf die Elemente gegründet ist, bis zu denen die Analysis des Bewußtseins die Sicherheit des Wissens zurückführt. Es ist auch hier die nicht aufzuhaltende Bewegung in der Wissenschaft unseres Jahrhunderts,

die Grenzen niederzureißen, welche ein eingeschränkter Fachbetrieb zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften errichtet hat.

Den Anforderungen des kritischen Bewußtseins vermag aber die Logik nur zu entsprechen, indem sie ihr Gebiet über die Analysis des diskursiven Denkens hinaus erweitert. Die formale Logik schränkt sich auf die Gesetze des diskursiven Denkens ein, welche aus dem Ueberzeugungsgefühl abstrahirt werden konnten, das unser im Bewußtsein verlaufendes Urtheilen und Schließen begleitet. Diese Logik dagegen, welche die Konsequenz des kritischen Standpunktes zieht, nimmt die von Kant als transcendentale Aesthetik und Analytik bezeichneten Untersuchungen in sich auf, d. h. den Zusammenhang der dem diskursiven Denken zu Grunde liegenden Vorgänge; sie dringt also rückwärts in die Natur und den Erkenntnißwerth von Prozessen ein, deren Ergebnisse unsere früheste Erinnerung schon vorfindet. Und zwar kann sie dem so entstehenden, den inneren und äußeren Wahrnehmungsvorgang sowie das diskursive Denken umfassenden Zusammenhang ein Prinzip der Aequivalenz zu Grunde legen, welchem gemäß die Leistung, durch welche der Wahrnehmungsvorgang über das ihm Gegebene hinausgeht, dem diskursiven Denken gleichwerthig ist. In der Richtung einer solchen Erweiterung der Logik liegt der von Helmholtz entworfene tiefe Begriff der unbewußten Schlüsse [1]). Diese Erweiterung muß alsdann auf die Formeln zurückwirken, in welchen die Bestandtheile und Normen des diskursiven Denkens dargestellt werden. Das logische Ideal selber ändert sich. Sigwart hat von diesem Standpunkt aus die Formeln der Logik umgebildet und so eine Methodenlehre unter kritischem Gesichtspunkt begründet [2]). Nachdem einmal das kritische Bewußtsein da ist, kann es unmöglich eine Evidenz erster und zweiter Klasse oder Wissende erster und zweiter Rangordnung geben; nur derjenige Begriff ist nunmehr vollkommen in logischer Rücksicht, welcher ein

---

1) Vgl. die letzte Fassung, Thatsachen in der Wahrnehmung (1879) S. 27.

2) 1873 im ersten Band seiner Logik, dem dann 1878 im zweiten die Methodenlehre folgte.

Bewußtsein seiner Provenienz in sich enthält; nur derjenige Satz besitzt Sicherheit, dessen Begründung in ein unanfechtbares Wissen zurückreicht. Die logischen Anforderungen an den Begriff sind vom kritischen Standpunkt aus erst dann erfüllt, wenn im Zusammenhang der Erkenntniß, in welchem er auftritt, ein Bewußtsein des Erkenntnißvorganges selber, durch den er gebildet wird, vorhanden, und ihm durch dieses sein Ort in dem System der Zeichen, welche sich auf die Wirklichkeit beziehen, eindeutig bestimmt ist. Den logischen Anforderungen an ein Urtheil ist erst dann entsprochen, wenn das Bewußtsein seines logischen Grundes in dem Zusammenhang der Erkenntniß, in welchem es auftritt, die erkenntnißtheoretische Klarheit über Gültigkeit und Tragweite des ganzen Zusammenhangs psychischer Akte einschließt, welche diesen Grund ausmachen. Daher führen die Anforderungen der Logik an Begriffe und Sätze bis in das Hauptproblem aller Erkenntnißtheorie zurück: Natur des unmittelbaren Wissens um die Thatsachen des Bewußtseins und Verhältniß desselben zu dem nach dem Satze vom Grunde fortschreitenden Erkennen.

Diese Erweiterung des Gesichtskreises der Logik ist in Uebereinstimmung mit der Richtung der positiven Wissenschaften selber. Indem das naturwissenschaftliche Denken über die natürliche Beziehung unserer Empfindungen auf Einzeldinge in Raum und Zeit hinausgeht, findet es sich überall auf die genaue Bestimmung dieser Empfindungen selber zurückgeführt, sonach auf die Bestimmung ihrer Abfolge nach einem allgemeingültigen Zeitmaß, auf allgemeingültige Orts- und Größenbestimmungen sowie Eliminirung der Beobachtungsfehler, kurz auf Methoden, durch welche die Bildung der Wahrnehmungsurtheile selber zu logischer Vollkommenheit geführt werden kann. In Bezug auf die Geisteswissenschaften aber zeigte sich uns, daß psychische und psychophysische Thatsachen die Grundlage der Theorie nicht nur vom Individuum, sondern ebenso von den Systemen der Kultur sowie von der äußeren Organisation der Gesellschaft bilden, und daß dieselben der historischen Anschauung und Analysis in jedem ihrer Stadien zu Grunde liegen. Daher die erkenntnißtheoretische Untersuchung über die Art,

wie sie uns gegeben sind, und die Evidenz, die ihnen zukommt, allein wirkliche Methodenlehre der Geisteswissenschaften begründen kann.

So tritt zwischen die erkenntnißtheoretische Grundlegung und die Einzelwissenschaften die Logik als Mittelglied; damit entsteht derjenige innere Zusammenhang der modernen Wissenschaft, welcher an die Stelle des alten metaphysischen Zusammenhangs unserer Erkenntniß treten muß.

Die zweite Eigenthümlichkeit in Bestimmung der Aufgabe dieser Einleitung liegt in der Einschränkung derselben auf die Grundlegung der Geisteswissenschaften[1]. — Wären die Bedingungen, unter denen das Erkennen der Natur steht, in demselben Sinn grundlegend für den Aufbau der Geisteswissenschaften, wären alle Verfahrungsweisen, vermittelst deren unter diesen Bedingungen Naturerkennen erreicht wird, auf das Studium des Geistes anwendbar, und zwar keine als sie, wäre endlich die Art von Abhängigkeit der Wahrheiten von einander sowie von Beziehung der Wissenschaften aufeinander dieselbe hier wie dort: alsdann wäre die Sonderung der Grundlegung der Geisteswissenschaften von der für die Wissenschaften der Natur ohne Nutzen. — In Wirklichkeit sind gerade die am meisten umstrittenen von den Bedingungen, unter denen naturwissenschaftliches Erkennen steht, nämlich räumliche Anordnung und die Bewegung in der Außenwelt, auf die Evidenz der Geisteswissenschaften ohne Einfluß, da[2] die bloße Thatsache, daß solche Phänomene bestehen und Zeichen eines Realen sind, für die Konstruktion ihrer Sätze ausreicht. Tritt man also auf diese engere Grundlage, so eröffnet sich die Möglichkeit, für den Zusammenhang der Wahrheiten in den Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und Geschichte eine Sicherheit zu gewinnen, zu welcher die Naturwissenschaften, sofern sie mehr als Beschreibung von Phänomenen sein wollen, niemals gelangen können. — In Wirklichkeit sind ferner die Verfahrungsweisen der Geisteswissenschaften, als in denen ihr Objekt

1) S. 25.
2) S. 25.

verstanden ist, noch bevor es erkannt wird[1]), und zwar in der Totalität des Gemüthes[2]), sehr verschieden von denen der Naturwissenschaften[3]). Und man braucht nur die Stellung zu erwägen, welche hier die Auffassung der Thatsache als solcher hat[4]), alsdann ihr Hindurchgehen durch verschiedene Grade von Bearbeitung unter dem Einfluß der Analysis[5]), um die ganz andere Struktur des Zusammenhangs in diesen Wissenschaften zu erkennen. — Endlich stehen hier Thatsache, Gesetz, Werthgefühl und Regel in einem inneren Zusammenhang, welcher innerhalb der Naturwissenschaften so nicht stattfindet. Dieser Zusammenhang kann nur in der Selbstbesinnung erkannt werden[6]), und so hat dieselbe auch hier ein besonderes Problem der Geisteswissenschaften zu lösen, welches, wie wir sahen, auf dem metaphysischen Standpunkte der Philosophie der Geschichte seine Auflösung nicht fand.

Daher eine solche abgesonderte Behandlung die wahre Natur der Geisteswissenschaften für sich heraustreten läßt und so vielleicht dazu beiträgt, die Fesseln zu brechen, in denen die ältere und stärkere Schwester diese jüngere gehalten hat, von der Zeit ab in welcher Descartes, Spinoza und Hobbes ihre an Mathematik und Naturwissenschaften gereiften Methoden auf diese zurückgebliebenen Wissenschaften übertrugen.

1) S. 114 f.
2) S. 122.
3) S. 136 f.
4) S. 41.
5) S. 30 f., 49 f., 116 ff.
6) S. 112.

Zweites Buch.

Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall.

Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch wen'ger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.

Faust: Wohin der Weg?

Kein Weg! Ins Unbetretene,
Nicht zu Betretende.

Goethe.

Erster Abschnitt.

Das mythische Vorstellen und die Entstehung der Wissenschaft in Europa.

Erstes Kapitel.

Die aus dem Ergebniß des ersten Buchs entspringende Aufgabe.

Das erste einleitende Buch hat zunächst das Objekt dieses Werkes in einem Ueberblick dargestellt: die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, in dem Zusammenhang, in welchem sie innerhalb der natürlichen Gliederung des Menschengeschlechts aus Individualeinheiten sich aufbaut, sowie die Wissenschaften von dieser Wirklichkeit d. h. die Geisteswissenschaften, in der Sonderung und den inneren Beziehungen, in welchen sie aus dem Ringen des Erkennens mit dieser Wirklichkeit entstanden sind: damit der in diese Einleitung Eintretende zuvörderst das Objekt selber in seiner Realität gewahr werde.

Dies war durch den leitenden wissenschaftlichen Gedanken des vorliegenden Werkes geboten. Denn in demselben ist jede von den bisherigen Ergebnissen des philosophischen Nachdenkens abweichende Erkenntniß ein Ausfluß des Einen Grundgedankens, die Philosophie sei zunächst eine Anleitung, die Realität, die Wirklichkeit in reiner Erfahrung zu erfassen und in den Grenzen, welche die Kritik des Erkennens vorschreibt, zu zergliedern. Dem mit den Geisteswissenschaften Beschäftigten will dasselbe sonach gleichsam die Organe für die Erfahrung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt ausbilden. Denn dies ist die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft:

ein unersättliches Verlangen nach Realität, welches sich, nachdem es die Naturwissenschaften umgestaltet hat, nunmehr der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt bemächtigen will, um, wenn möglich, das Ganze der Welt zu umfassen und die Mittel zu gewinnen, in den Gang der menschlichen Gesellschaft einzugreifen.

Diese ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung ist aber bisher noch niemals dem Philosophiren zu Grunde gelegt worden. Vielmehr ist der Empirismus nicht minder abstrakt, als die Spekulation. Der Mensch, welchen einflußreiche empiristische Schulen aus Empfindungen und Vorstellungen, wie aus Atomen, zusammensetzen, steht mit der inneren Erfahrung, aus deren Elementen doch die Vorstellung vom Menschen gewonnen ist, in Widerspruch: diese Maschine hätte nicht für Einen Tag die Fähigkeit sich in der Welt zu erhalten. Der Zusammenhang der Gesellschaft, welcher aus dieser empiristischen Auffassung gefolgert wird, ist nicht minder, als der, den die spekulativen Schulen aufgestellt haben, eine von abstrakten Elementen aus entworfene Konstruktion. Die wirkliche Gesellschaft ist weder ein Mechanismus noch, wie andere sie vornehmer vorstellen, ein Organismus. Nur zwei verschiedene Seiten desselben Standpunktes der Erfahrung sind die den strengen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Analysis der Wirklichkeit und das Anerkenntniß der über diese Analysis hinausreichenden Realität der Wirklichkeit. „Im Betrachten wie im Handeln", bemerkt Goethe, „ist das Zugängliche von dem Unzugänglichen zu unterscheiden; ohne dies läßt sich im Leben wie in der Wissenschaft wenig leisten."

Im Gegensatz gegen den herrschenden Empirismus wie gegen die Spekulation mußte also zunächst die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer vollen Realität sichtbar gemacht werden; auf diese Wirklichkeit beziehen sich alle folgenden Untersuchungen. Im Gegensatz gegen die Entwürfe einer den ganzen Zusammenhang dieser Wirklichkeit umspannenden Wissenschaft mußte das Ineinandergreifen der Leistungen der geschichtlich gewordenen, fruchtbaren Einzelwissenschaften gezeigt werden; in ihnen vollzieht sich der große Prozeß einer zwar relativen, aber fortschreitenden Erkennt-

niß des gesellschaftlichen Lebens. Und da wir den Leser mit den Einzelwissenschaften beschäftigt oder in der mit ihnen verknüpften Technik des Berufslebens thätig vorfinden, so mußte, im Gegensatz gegen diese Vereinzelung, die Nothwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft nachgewiesen werden, welche die Beziehungen der Einzelwissenschaften zu dem fortschreitenden Erkenntnißvorgang entwickelt; in eine solche Grundlegung führen alle Geisteswissenschaften zurück.

Zu dieser Grundlegung selber wenden wir uns nunmehr. Sie entnimmt für ihren Aufbau aus dem Bisherigen nur den Beweis der Nothwendigkeit einer die Geisteswissenschaften begründenden allgemeinen Wissenschaft. Dagegen muß sie für die im ersten Buch entwickelte Anschauung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und des Vorgangs, in welchem deren Erkenntniß stattfindet, soweit diese Anschauung mehr als eine Zusammenordnung von Thatsachen ist, nun erst die strenge Begründung darlegen.

Wir finden nun in der Literatur der Geisteswissenschaften zwei unterschiedene Gestalten einer solchen Grundlegung. Während die Begründung der Geisteswissenschaften auf die Selbstbesinnung, somit auf Erkenntnißtheorie und Psychologie bisher in einer geringen Anzahl von Arbeiten versucht worden ist, welche erst durch die kritische Philosophie des 18. Jahrhunderts hervorgerufen wurden, besteht seit mehr als zweitausend Jahren ihre Begründung auf Metaphysik. Denn seit einer so langen Zeit wurde die Erkenntniß der geistigen Welt auf die Erkenntniß Gottes als ihres Urhebers und auf die Wissenschaft von dem allgemeinen inneren Zusammenhang der Wirklichkeit als von dem Grunde der Natur sowie des Geistes zurückgeführt. Insbesondere bis in das 15. Jahrhundert hat die Metaphysik (den Zeitraum von der Begründung der alexandrinischen Wissenschaft bis zum Aufbau der christlichen Metaphysik ausgenommen) über die einzelnen Wissenschaften gleich einer Königin geherrscht. Ordnet dieselbe sich doch, ihrem Begriff nach nothwendig, alle einzelnen Wissenschaften unter, wenn sie überhaupt anerkannt wird. Diese Anerkennung aber war so lange selbstverständlich, als der Geist den inneren und allgemeinen Zusammenhang der Wirklichkeit zu erkennen gewiß war.

Denn Metaphysik ist eben das natürliche System, welches aus der Unterordnung der Wirklichkeit unter das Gesetz des Erkennens entspringt. Metaphysik ist also überhaupt die Verfassung der Wissenschaft, unter deren Herrschaft das Studium des Menschen und der Gesellschaft sich entwickelt haben und unter deren Einfluß sie noch heute, wenn auch in vermindertem Umfang und Grade, stehn.

An der Pforte der Geisteswissenschaften tritt uns daher die Metaphysik gegenüber, begleitet von dem Skepticismus, der von ihr unzertrennlich ist, gleichsam ihr Schatten. Der Beweis ihrer Unhaltbarkeit bildet den negativen Theil der Grundlegung der einzelnen Geisteswissenschaften, welche wir im ersten Buch als nothwendig erkannt haben. Und zwar versuchen wir die abstrakte Beweisführung des 18. Jahrhunderts durch die historische Erkenntniß dieses großen Phänomens zu ergänzen. Wol hat das 18. Jahrhundert die Metaphysik widerlegt. Aber der deutsche Geist lebt, unterschieden von dem englischen und französischen, in dem historischen Bewußtsein der Kontinuität, deren Faden bei uns im 16. und 17. Jahrhundert nicht abriß; hierauf beruht seine historische Tiefe, in welcher das Vergangene einen Moment des gegenwärtigen geschichtlichen Bewußtseins bildet. So hat die Liebe zum großen Alterthum einerseits die gebrochene Metaphysik bei uns in edlen Geistern auch im 19. Jahrhundert gestützt; aber eben durch dieselbe gründliche Versenkung in den Geist des Vergangenen, in die Erforschung der Geschichte des Gedankens haben wir nun andrerseits die Mittel erworben, die Metaphysik in ihrem Ursprung, ihrer Macht und ihrem Verfall geschichtlich zu erkennen. Denn die Menschheit wird diese große geistige Thatsache, wie jede andere, welche sich überlebt hat, welche aber ihre Tradition mit sich fortschleppt, nur völlig überwinden, indem sie dieselbe begreift.

Indem aber der Leser dieser Darstellung folgt, wird er geschichtlich für die erkenntnißtheoretische Grundlegung vorbereitet. Die Metaphysik, als das natürliche System, war, wie die folgende Darstellung begründen wird, ein nothwendiges Stadium in der geistigen Entwicklung der europäischen Völker. Daher

kann der Standpunkt der Metaphysik von dem, welcher in die Wissenschaften eintritt, gar nicht durch bloße Argumente zur Seite geschoben, sondern er muß von ihm wo nicht durchlebt, doch ganz durchgedacht und solchergestalt aufgelöst werden. Seine Folgen erstrecken sich durch den ganzen Zusammenhang der modernen Begriffe; die Litteratur der Religion und des Staats, des Rechts wie der Geschichte ist zum größten Theil unter seiner Herrschaft entstanden, und auch der übrigbleibende Theil befindet sich meist, selbst gegen seinen Willen, unter seinem Einfluß. Nur wer diesen Standpunkt in seiner ganzen Kraft sich klar gemacht d. h. das Bedürfniß desselben, das in der unveränderlichen Natur des Menschen wurzelt, geschichtlich verstanden, seine lang währende Macht in ihren Gründen erkannt und seine Folgen sich entwickelt hat, vermag seine eigene Denkart von diesem metaphysischen Boden ganz loszulösen und die Wirkungen der Metaphysik in der ihm vorliegenden Litteratur der Geisteswissenschaften zu erkennen sowie zu eliminiren. Hat doch die Menschheit selber diesen Gang genommen. Alsdann nur wer die einfache und harte Form der prima philosophia an ihrer Geschichte erkannt hat, wird die Unhaltbarkeit der gegenwärtig herrschenden Metaphysik durchschauen, welche mit den Erfahrungswissenschaften verbunden oder ihnen angepaßt ist: der Philosophie der naturphilosophischen Monisten, Schopenhauers und seiner Schüler sowie Lotzes. Endlich nur wer die Gründe der Sonderung von philosophischen und empirischen Geisteswissenschaften, welche in eben dieser Metaphysik gelegen sind, erkannt, sowie die Folgen dieser Sonderung in der Geschichte der Metaphysik verfolgt hat, wird in dieser Sonderung in rationale und empirische Wissenschaften das stehen gebliebene Gehäuse des metaphysischen Geistes erkennen und es entschlossen wegräumen, um dem gesunden Verständniß des Zusammenhangs der Geisteswissenschaften freien Boden zu schaffen.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Metaphysik. Das Problem ihres Verhältnisses zu den nächstverwandten Erscheinungen.

Die Betrachtung der geschichtlichen Welt gab uns eine schwere Frage auf. Die Wechselwirkung der Individualeinheiten, ihrer Freiheit, ja ihrer Willkür (diese Worte in dem Verstande von Namen für das Erlebniß, nicht für eine Theorie genommen), die Verschiedenheit der nationalen Charaktere und der Individualitäten, endlich die aus dem Naturzusammenhang, in welchem dies Alles auftritt, stammenden Schicksale: dieser ganze Pragmatismus der Geschichte bewirkt einen zusammengesetzten weltgeschichtlichen Zweckzusammenhang, vermittelst der Gleichartigkeit der Menschennatur sowie vermittelst anderer Züge in ihr, welche eine Mitarbeit des Einzelnen an einem über ihn selber Hinausreichenden ermöglichen, in den großen Formen der auf freies Ineinandergreifen der Kräfte gegründeten Systeme sowie der äußeren Organisation der Menschheit: in Staat und Recht, wirthschaftlichem Leben, Sprache und Religion, Kunst und Wissenschaft. So entstehen Einheit, Nothwendigkeit und Gesetz in der Geschichte unseres Geschlechts. Mag der pragmatische Geschichtschreiber im Spiel der einzelnen Kräfte, in den Wirkungen der Natur und des Geschicks oder auch einer höheren Hand schwelgen, mag der Metaphysiker seine abstrakten Formeln diesen wirkenden Kräften substituiren, als ob sie gleich den Gestirngeistern der ebenfalls durch metaphysische Vorstellungen genährten Astrologie dem Menschengeschlecht seine Bahn vorschrieben: beide reichen nicht einmal an diese Frage selber heran. Das Geheimniß der Geschichte und der Menschheit ist tiefsinniger als die Einen und die Anderen. Sein Schleier lüftet sich, wo man den mit sich selber beschäftigten Willen des Menschen, gegen seine Absicht, an einem über ihn hinausreichenden Zweckzusammenhang wirken oder wo man seine eingeschränkte Intelligenz an diesem Zusammenhang etwas vollbringen sieht, dessen dieser bedarf, das aber von der einzelnen Intelligenz weder beabsichtigt noch vorausgesehen war. Der blinde Faust

in der letzten täuschenden Arbeit seines Lebens ist das Symbol aller Helden der Geschichte, so gut als Faust, der mit Auge und Hand des Herrschers Natur und Gesellschaft gestaltet.

Innerhalb dieses lebendigen Zweckzusammenhangs, welcher in der Totalität der Menschennatur gegründet ist, hat sich allmälig die intellektuelle Entwicklung des Menschengeschlechts in der Wissenschaft abgesondert. — Sie bildet einen vernünftigen Zusammenhang, der über das Individuum hinausreicht. Die Zweckthätigkeit der einzelnen Menschen, die Schleiermacher als „Wissenwollen", andere als „Wissenstrieb" bezeichnen (Namen für eine Thatsache des Bewußtseins, nicht aber Erklärung dieser Thatsache), muß auf die entsprechende Zweckthätigkeit anderer Menschen rechnen, dieselbe aufnehmen und in sie hinübergreifen. Und zwar sind gerade Vorstellungen, Begriffe, Sätze einfach übertragbar. Darum findet in diesem Zusammenhang oder System eine so stätige Fortentwicklung statt, als auf keinem anderen Felde menschlichen Thuns. Obwohl dieser Zweckzusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit nicht durch einen Gesammtwillen geleitet wird, sondern er vollzieht sich in der freien Thätigkeit der einzelnen Individuen. — Die allgemeine Theorie dieses Systems ist Erkenntnißtheorie und Logik. Sie hat das Verhältniß der Elemente in diesem vernünftigen Zusammenhang des im Menschengeschlecht sich vollziehenden Erkenntnißprozesses zu einander, sofern es einer allgemeinen Fassung fähig ist, zu ihrem Gegenstande [1]). Somit sucht sie in dem über das Individuum hinausreichenden Zusammenhang dieses Erkenntnißvorgangs Nothwendigkeit, Gleichförmigkeit und Gesetz. Ihr Material ist die Geschichte der menschlichen Erkenntniß als Thatsache und ihren Schlußpunkt bildet das zusammengesetzte Bildungsgesetz in dieser Geschichte der Erkenntniß. — Denn obgleich die Geschichte der Wissenschaft theilweise durch sehr mächtige, zum Theil höchst eigenwillige Individuen gemacht wird, obgleich die verschiedenen Anlagen der Nationen auf diese Geschichte einwirken, das milieu der Gesellschaft, in welchem dieser Erkenntnißvorgang sich vollzieht, überall ihn mitbestimmt: dennoch zeigt die Geschichte des wissen=

1) Vergl. S. 55.

schaftlichen Geistes eine über solchen Pragmatismus hinausreichende folgerichtige Einheit. Pascal betrachtet das Menschengeschlecht als ein einziges Individuum, welches immerfort lernt. Goethe vergleicht die Geschichte der Wissenschaften mit einer großen Fuge, in welcher die Stimmen der Völker nach und nach zum Vorschein kommen.

In diesem Zweckzusammenhang der Geschichte der Wissenschaften tritt an einem bestimmten Punkte, im 5. Jahrhundert v. Chr. bei den europäischen Völkern die Metaphysik hervor, beherrscht in zwei großen Zeiträumen den wissenschaftlichen Geist Europas und ist alsdann seit mehreren Jahrhunderten in einen allmäligen Auflösungsprozeß eingetreten.

Der Ausdruck Metaphysik wird in so verschiedenem Verstande gebraucht, daß der Inbegriff von Thatsachen, welcher hier mit diesem Namen bezeichnet wird, zunächst historisch einigermaßen abgegrenzt werden muß.

Es ist bekannt, daß der Ausdruck ursprünglich nur die Stellung der „ersten Philosophie" des Aristoteles hinter seinen naturwissenschaftlichen Schriften bezeichnete, daß derselbe aber alsdann, der Zeitrichtung entsprechend, auf eine Wissenschaft dessen, was über die Natur hinausgeht, gedeutet wurde [1]).

Was Aristoteles unter erster Philosophie verstand, wird darum der Bestimmung dieses Begriffs am zweckmäßigsten zu Grunde gelegt, weil diese Wissenschaft durch Aristoteles ihre selbständige von den Einzelwissenschaften klar unterschiedene Gestalt empfangen hat, und weil der Begriff der Metaphysik, wie derselbe im Zusammenhang hiermit von Aristoteles geprägt wurde, in dem folgerichtigen Verlauf des Erkenntnißvorgangs angelegt war. Das was historisch hier auftrat, kann zugleich als das was in dem

---

1) Bonitz, Aristotelis Metaphysica II, p. 3 sq. erörtert erschöpfend, daß Aristoteles diese Wissenschaft als πρώτη φιλοσοφία bezeichnete, daß der Ausdruck μετὰ τὰ φυσικά für diesen Theil der Schriften des Aristoteles im Zeitalter des Augustus zuerst auftritt (wahrscheinlich auf Andronikus zurückzuführen) und zunächst den Schrifteninbegriff bedeutet, welcher auf den naturwissenschaftlichen in der Sammlung und in dem von Aristoteles hinreichend angedeuteten systematischen Zusammenhang folgte, alsdann aber, der Zeitrichtung entsprechend, auf eine Wissenschaft des Transscendenten gedeutet wurde.

Zweckzusammenhang der Geschichte der Wissenschaften bedingt war, erwiesen werden. — Von der Erfahrung unterscheidet sich nach Aristoteles die Wissenschaft dadurch, daß sie den Grund erkennt, welcher in der wirkenden Ursache gelegen ist. Von der Einzelwissenschaft unterscheidet sich die Weisheit, in welcher der Wissenstrieb seine in ihm selber gelegene Befriedigung findet (das Wort Weisheit hier in seinem engsten, höchsten Verstande genommen, sonach die erste Weisheit), dadurch, daß sie die ersten Gründe, welche ganz allgemein die ganze Wirklichkeit begründen, erkennt. Sie enthält alle Gründe für die besonderen Erfahrungskreise und sie beherrscht vermittelst dieser Gründe das gesammte Handeln. Diese erste vollkommene Weisheit ist eben die erste Philosophie. Während die Einzelwissenschaften, z. B. die Mathematik, einzelne Gebiete des Seienden zu ihrem Gegenstand haben, hat diese erste Philosophie das ganze Seiende oder das Seiende als Seiendes d. h. die gemeinsamen Bestimmungen des Seienden zu ihrem Gegenstand. Und während jede Einzelwissenschaft, entsprechend dieser Aufgabe, ein bestimmtes Gebiet des Seienden zu erkennen, in der Feststellung der Gründe nur bis zu einem gewissen Punkte zurückgeht, welcher selber im Zusammenhang der Erkenntniß rückwärts bedingt ist, hat die erste Philosophie die nicht weiter im Erkenntnißvorgang bedingten Gründe alles Seienden zu ihrem Gegenstand. [1])

Diese Begriffsbestimmung der ersten Philosophie oder Metaphysik, welche Aristoteles entwarf, wird von den am meisten hervorragenden Metaphysikern des Mittelalters festgehalten. [2]) In der neueren Philosophie überwiegt immer mehr die am meisten abstrakte unter den Formeln des Aristoteles, welche die Metaphysik als Wissenschaft der nicht weiter im Erkenntnißvorgang be-

1) Diese Begriffsbestimmung der πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles ist vermittelst der Verbindung von insbesondere Metaph. I, 1. 2. III, 1 ff. VI, 1 abgeleitet. In Betreff des Verhältnisses der Begriffe von σοφία, πρώτη σοφία, ὅλως σοφός zu πρώτη φιλοσοφία verweise ich auf Schweglers Commentar zur Metaphysik S. 14 und den Index von Bonitz s. v. σοφία.

2) Thomae Aquinatis summa de veritate l. I, c. 1.

dingten Gründe bestimmt. So definirt Baumgarten die Metaphysik als die Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe. Und auch Kant bestimmt ganz übereinstimmend mit Aristoteles den Begriff derjenigen Wissenschaft, welche er als die dogmatische Metaphysik bezeichnet und deren Auflösung zu vollbringen er unternahm. Er knüpft in seiner Kritik der Vernunft genau an den Aristotelischen Begriff von Gründen, welche selber nicht mehr bedingt sind, an. Jeder allgemeine Satz (sagt Kant), insofern er als Obersatz in einem Vernunftschluß dienen kann, ist ein Prinzip, nach welchem dasjenige erkannt wird, was unter die Bedingung desselben subsumirt wird. Diese allgemeinen Sätze als solche sind nur comparative Prinzipien. Die Vernunft unterwirft nun aber alle Verstandesregeln ihrer Einheit; zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes sucht sie das Unbedingte. Hierbei wird sie von ihrem synthetischen Prinzip geleitet: ist das Bedingte gegeben, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selber unbedingt ist, gegeben. Dies Prinzip ist nach Kant das der dogmatischen Metaphysik, und dieselbe ist ihm ein nothwendiges Stadium in der Entwicklung der menschlichen Intelligenz.[1]) — Alsdann stimmen mit der Begriffsbestimmung des Aristoteles die meisten philosophischen Schriftsteller der letzten Generation überein.[2]) In diesem Verstande ist der Materialismus oder der naturwissenschaftliche Monismus so gut Metaphysik, als die Ideenlehre Platos; denn auch in jenen handelt es sich um die allgemeinen nothwendigen Bestimmungen des Seienden.

Aus der Aristotelischen Begriffsbestimmung der Metaphysik ergiebt sich vermittelst der sicheren Einsichten der kritischen Philosophie ein Merkmal der Metaphysik, welches ebenfalls einem Streit nicht unterliegen kann. Kant hat dies Merkmal richtig herausgehoben. Alle Metaphysik überschreitet die Erfahrung. Sie e r g ä n z t

---

1) Kant's Werke (Rosenkr.) 2, 63 ff. 341 ff. — 1, 486 ff.

2) Trendelenburg, log. Untersuchungen (dritte Aufl.) 1, 6 ff. Ueberweg, Logik (dritte Aufl.) S. 9 ff. Schelling, der in seinen letzten Arbeiten ebenfalls auf Aristoteles zurückgeht, Philosophie der Offenbarung, W. W. II, 3, 38. Lotze, Metaphysik S. 6 ff.

das in der Erfahrung Gegebene durch einen objektiven und allgemeinen inneren Zusammenhang, welcher nur in der Bearbeitung der Erfahrung unter den Bedingungen des Bewußtseins entsteht. Herbart hat diesen wahren Charakter aller Metaphysik, wie er sich aus der Betrachtung ihrer Geschichte unter dem Gesichtspunkt eines kritischen Denkens ergiebt, meisterhaft dargelegt. Jede Atomenlehre, welche das Atom nicht blos als einen methodischen Hilfsbegriff betrachtet, ergänzt die Erfahrung durch Begriffe, welche in der Bearbeitung dieser Erfahrung unter den Bedingungen des Bewußtseins entsprungen sind. Der naturwissenschaftliche Monismus fügt eine in keiner Erfahrung liegende, diese vielmehr ebenfalls ergänzende Beziehung zwischen materiellen und psychischen Vorgängen zu dem Erfahrenen hinzu, welcher gemäß in den Bestandtheilen der Materie entweder überall psychisches Leben verbreitet ist oder in den allgemeinen Eigenschaften dieser Bestandtheile die Gründe des Auftretens von psychischem Leben liegen.

Einige Schriftsteller gebrauchen den Ausdruck Metaphysik in einem von diesem herrschenden Sprachgebrauch abweichenden Sinne, weil sie einzelne Beziehungen verfolgen, in welche naturgemäß die so geschichtlich aufgefaßte Thatsache der Metaphysik tritt.

Kant's Begriff von der dogmatischen Metaphysik schien in seinen elementaren Bestimmungen nur den des Aristoteles aufzunehmen und weiterzudenken. Dies ist darin gegründet: das Erkennen, auf seinem natürlichen Standpunkte, bewegt sich seinem Wesen gemäß in der Richtung von den gefundenen bedingten Wahrheiten auf ihren letzten, unbedingten Zusammenhang; aus dieser Richtung des Erkennens entsprang die Metaphysik des Aristoteles als geschichtliche Thatsache, sowie der Begriff von rückwärts nicht weiter bedingten Gründen, durch den sozusagen die Sprungfeder im Zweckzusammenhang des Denkens blosgelegt wird, welcher diese metaphysische Geistesrichtung in Bewegung setzt; und dieselbe Nothwendigkeit im Grunde der Bedingungen des Bewußtseins erfaßte auch der tiefe Blick Kant's. Er, auf seinem kritischen Standpunkt, so sahen wir weiter, durchschaute auch die erkenntnißtheoretische

Voraussetzung, welche in dieser dogmatischen Metaphysik enthalten war. — Aber hier beginnt seine Abweichung von Aristoteles. Seinem erkenntnißtheoretischen Standpunkt gemäß will er den Begriff der Metaphysik aus ihrem Ursprung im Erkennen entwerfen. Nun denkt er aber unter der unbeweisbaren Voraussetzung, allgemeine und nothwendige Wahrheiten hätten eine Erkenntnißart a priori zu ihrer Bedingung. Daher erhält für ihn Metaphysik als die Wissenschaft, welche die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen strebt,[1]) folgerecht das Merkmal, System der reinen Vernunft zu sein d. h. „philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhang.“[2]) Und so ist ihm Metaphysik durch ihren Ursprung in der reinen Vernunft bestimmt, welcher allein philosophisches, apodiktisches Wissen ermöglicht. Von der dogmatischen unterscheidet er sein eigenes System als kritische Metaphysik; biegt er doch die Ausdrücke der alten Schule auch sonst in das Erkenntnißtheoretische um. Seine Fassung des Begriffs Metaphysik ging auf seine Schule über.[3]) Aber diese Abweichung von dem historischen Sprachgebrauch verwickelt Kant in Widersprüche, da selbst die Metaphysik des Aristoteles eine solche reine Vernunftwissenschaft nicht ist, und sie bringt in seine Terminologie eine auch von seinen Verehrern bemerkte Dunkelheit.

Ein anderer Sprachgebrauch hebt eine Beziehung an der Metaphysik hervor, welche für die allgemeine Vorstellung der Gebildeten am meisten in den Vordergrund tritt, und dieser Sprachgebrauch ist daher im Leben sehr verbreitet. Wol sind auch die monistischen Systeme der Naturphilosophie Metaphysik. Aber der Schwerpunkt der großen geschichtlichen Masse von Metaphysik liegt den gewaltigen Speculationen näher, welche nicht nur die Erfahrung überschreiten, sondern ein von allem Sinnfälligen unterschiedenes Reich von geistigen Wesenheiten annehmen. Diese Speculationen blicken also in ein hinter der Sinnenwelt Verborgenes, Wesenhaftes: eine zweite Welt. Die Vor=

1) Kant 2, 350. — 2) Kant 2, 648. — 1, 490.
3) Apelt, Metaphysik S. 21 ff.

stellung findet sich daher bei dem Namen Metaphysik am stärksten zu der Gedankenwelt eines Plato oder Aristoteles, Thomas von Aquino oder Leibniz hingezogen. Und diese Idee von Metaphysik wird durch den Namen selber unterstützt, den auch Kant auf ein Objekt bezog, welches trans physicam gelegen sei[1]). Auch hier wird eine einzelne Beziehung der Metaphysik einseitig herausgehoben; in die Welt des Glaubens reichen einige der tiefsten Wurzeln der bezeichneten Klasse metaphysischer Systeme, und aus diesen sogen dieselben einen Theil ihrer Kraft, das Gemüth ganzer Zeitalter zu beherrschen.

Endlich bezeichnen Schriftsteller jeden Zustand von Ueberzeugung über den allgemeinen objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit oder enger über das die Wirklichkeit Ueberschreitende als Metaphysik, und so sprechen sie von einer naturwüchsigen, einer Volksmetaphysik. Sie drücken richtig eine Verwandtschaft aus, welche zwischen diesen Ueberzeugungen und der Metaphysik als Wissenschaft besteht, aber das Bewußtsein dieser Verwandtschaft wird angemessener durch eine Anwendung der bezeichneten Ausdrücke in einem übertragenen Sinn bezeichnet, als durch eine solche Erweiterung des Wortsinns von Metaphysik, welche die geschichtliche Einschränkung desselben auf Wissenschaft aufhebt.

Wir gebrauchen also den Ausdruck: Metaphysik in dem entwickelten von Aristoteles geprägten Verstande. Während nun Wissenschaft überhaupt nur mit der Menschheit selber wieder untergehen kann, ist innerhalb ihres Systems diese Metaphysik eine geschichtlich begrenzte Erscheinung. Andere Thatsachen des geistigen Lebens gehen ihr innerhalb des Zweckzusammenhangs unserer intellektuellen Entwicklung voraus, sie ist von anderen begleitet und wird von ihnen in der Herrschaft abgelöst. Der geschichtliche Verlauf zeigt als solche andere Thatsachen: die Religion, den Mythos, die Theologie, die Einzelwissenschaften der Natur und der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, endlich die Selbstbesinnung und die in ihr entspringende Erkenntnißtheorie. So empfängt das Problem, das uns beschäftigt, auch die Gestalt:

1) Kant 1, 558.

welche sind die Beziehungen der Metaphysik zu dem Zweckzusammenhang der intellektuellen Entwicklung und den diesen ausmachenden, anderen großen Thatsachen des geistigen Lebens?

Comte hat versucht, diese Beziehungen in einem einfachen Gesetz auszudrücken, welchem gemäß in der intellektuellen Entwicklung des Menschengeschlechts ein Stadium der Theologie abgelöst worden sei von einem der Metaphysik, und dieses von einem der positiven Wissenschaften. Metaphysik ist also auch für ihn und seine weitverbreitete Schule ein vorübergehendes Phänomen in der Geschichte des fortschreitenden wissenschaftlichen Geistes, wie sie es für Kant und seine Schule in Deutschland und für John Stuart Mill in England ist.

Auch Kant hat sich geschichtlich mit der Metaphysik auseinandergesetzt, und dieser tiefsinnigste Geist, den die neueren europäischen Völker hervorgebracht haben, hat bereits erkannt, daß in der Geschichte der Intelligenz ein nothwendiger, in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens selber begründeter Zusammenhang bestehe. Der menschliche Geist durchlief drei Stadien; „das erste war das Stadium des Dogmatism" (in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übertragen: der Metaphysik), „das zweite das des Skepticism, das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft; diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet." [1]) Der Knoten in diesem Drama des Erkenntnißvorgangs liegt nach Kant in der oben [2]) entwickelten Natur der Vernunft, aus ihr entspringt eine natürliche und unvermeidliche Illusion, und so wird der menschliche Geist in den dialektischen Widerstreit zwischen Dogmatism (Metaphysik) und Skepticism verwickelt, die Auflösung dieses Widerstreits durch Erkenntnißtheorie ist aber der Kriticism. [3])

Sowohl diese Theorie von Kant als die von Comte enthalten eine einseitige Auffassung des Thatbestandes. Comte hat die historischen Beziehungen der Metaphysik zu demjenigen wichtigen Theil der intellektuellen Bewegung, welchen Skepticismus, Selbstbesinnung und Erkenntnißtheorie bilden, gar nicht untersucht; er hat

---

1) Kant 1, 493. — 2) S. 163 f. — 3) Kant 2, 241 ff.

die Beziehungen der Metaphysik zu Religion, Mythos und Theologie ohne die hier nothwendige Zerlegung des zusammengesetzten Thatbestandes behandelt, und seine Theorie tritt daher in Widerspruch mit den Thatsachen der Geschichte und der Gesellschaft. Ja seine Auffassung der Metaphysik selber entbehrt der geschichtlichen Einsicht in die wahren Grundlagen der Macht derselben. Kant seinerseits giebt eine Konstruktion, nicht eine geschichtliche Darlegung, und diese Konstruktion ist von seinem erkenntnißtheoretischen Standpunkt, innerhalb desselben von seiner Ableitung alles apodiktischen Wissens aus den Bedingungen des Bewußtseins, einseitig bestimmt. Die nachfolgende Darlegung analysirt nur den geschichtlichen Thatbestand; an späterer Stelle kann ihm das Ergebniß aus der Analysis des Bewußtseins zur Bestätigung dienen.

Drittes Kapitel.

Das religiöse Leben als Unterlage der Metaphysik. Der Zeitraum des mythischen Vorstellens.

Niemand kann bezweifeln, daß der Entstehung der Wissenschaften in Europa eine Zeit vorausgegangen ist, in welcher die intellektuelle Entwicklung sich in der Sprache, Dichtung und im mythischen Vorstellen sowie im Fortschritt der Erfahrungen des praktischen Lebens vollzog, dagegen eine Metaphysik oder Wissenschaft noch nicht bestand [1]). — Wir treffen die europäische Mensch-

1) Turgot hat zuerst versucht das Gesetzmäßige in der Entwicklung der Intelligenz zu entwickeln, da Vico's scienza nuova (1725) sich auf die Entwicklung der Nationen bezieht. Er geht richtig von der Sprache aus; das mythische Vorstellen bezeichnet ihm dann die erste Stufe des auf die Ursachen gerichteten Forschens. „La pauvreté des langues et la nécessité des métaphores, qui résultoient de cette pauvreté, firent qu'on employa les allégories et les fables pour expliquer les phénomènes physiques. Elles sont les premiers pas de la philosophie. [Oeuvres 2, 272 (Paris 1808) aus den Papieren Turgot's, die auf seine Reden über die Geschichte von 1750 sich bezogen.] Les hommes, frappés des phénomènes sensibles, supposèrent que tous les effets indépendans de leur action ètoient produits par des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissans [2, p. 63].

heit, ungesondert von den kleinasiatischen Griechen, in intimer Wechselwirkung mit den umgebenden Kulturländern, sechs Jahrhunderte v. Chr. im Uebergang zu dem Stadium der Wissenschaft vom Kosmos sowie der Metaphysik an. Dieselben entstanden also in Europa in einer feststellbaren, ja in ihrem Charakter der Forschung zugänglichen Zeit, nachdem das mythische Vorstellen eine unabsehbare Zeit hindurch, welche sich in gänzliches Dunkel verliert, geherrscht hatte. Diese lange und dunkle Epoche empfängt nur in ihrem letzten Stadium ein direktes Licht durch erhaltene dichterische Werke und durch Ueberlieferungen, welche eine theilweise Rekonstruktion der verlorenen gestatten. Was in ihr diesen Denkmälern vorausliegt, ist einer vergleichenden Kulturgeschichte allein zugänglich. Und zwar kann diese wol für die indogermanischen Völker an der Hand der Sprache Etappen ihrer äußeren Lage, der steigenden äußeren Civilisation, ja vielleicht der Entwicklung der Vorstellungen erschließen; sie kann an der Hand der vergleichenden Mythologie die Metamorphosen von indogermanischen Grundmythen aufzeigen, Grundzüge der äußeren Organisation und des Rechtes errathen. Aber das Innere der Menschen selber in jenem Zeitraum, welchen man im Unterschied von dem prähistorischen den prälitterarischen nennen könnte, d. h. einem Zeitraum, in welchem dichterische Werke hinter uns zurückbleiben, entzieht sich einer historischen Wiederherstellung. Wenn Lubbock zu erschließen versucht, daß alle Völker ein Stadium des Atheismus d. h. der vollständigen Abwesenheit jeder Art von religiöser Vorstellung durchlaufen haben,[1]) oder Herbert Spencer, daß aus Ideen von den Todten alle Religion erwachsen sei[2]): so sind dies die Orgien eines die Grenzen des Erkennens mißachtenden Empirismus. An den Grenzpunkten der Geschichte kann man eben auch nur dichten, wie an jedem andern Grenzpunkt der Erfahrung. Wir schränken uns also zunächst auf den Zeitraum ein, innerhalb dessen litterarische Denkmale das Innere des Menschen erblicken lassen.

1) Lubbock, Entstehung der Civilisation. Deutsche Ausg. 1875. S. 172 vergl. 170.

2) Spencer, System der Philosophie, Bd. VI, zusammengefaßt S. 504 ff.

Indem wir diese Grenzen des historischen Erkennens einhalten, ist uns innerhalb ihrer zunächst durch das Verhältniß von Nebeneinanderbestehen und Aufeinanderfolge der großen Thatsachen des geistigen Lebens eine Unterscheidung von Mythos und Religion gegeben. Der Mangel derselben ist der erste Grund der Fehlerhaftigkeit des Comte'schen Gesetzes. Das religiöse Erlebniß steht zu dem Mythos und der Theologie, der Metaphysik und der Selbstbesinnung in einem viel verwickelteren Verhältniß, als Comte angenommen hat. Hievon überzeugt uns die Betrachtung des gegenwärtigen geistigen Zustandes; mußte doch Comte an seinem eignen System im 19. Jahrhundert die Erfahrung machen, daß dasselbe über die zweite Stufe der Metaphysik in den Geisteswissenschaften nicht hinauskam, schließlich aber durch eine Art von wissenschaftlichem Atavismus auf die erste, die theologische Stufe zurücksank. Deutlicher noch spricht die Geschichte gegen Comte. Der Zeitraum der Alleinherrschaft mythischen Vorstellens ging bei den griechischen Stämmen vorüber; aber das religiöse Leben blieb und fuhr fort wirksam zu sein. Die Wissenschaft erwachte langsam; das mythische Vorstellen bestand neben ihr fort, und, wo das religiöse Leben den herrschenden Mittelpunkt der Interessen bildete, bediente es sich mancher von der Wissenschaft entwickelter Sätze. Ja jetzt geschah es, daß das religiöse Leben in tief von ihm bewegten Naturen, wie Xenophanes, Heraklit, Parmenides waren, an dem metaphysischen Denken eine neue Sprache fand. Es überlebte aber auch diese Art seines Ausdrucks. Denn auch die Metaphysik ist vergänglich, und die Selbstbesinnung, welche die Metaphysik auflöst, findet in ihrer Tiefe abermals — das religiöse Erlebniß.

So zeigt das empirische Verhältniß von Zusammenbestehen und Aufeinanderfolge der großen Thatsachen, die in der Geschichte der Intelligenz verwebt sind: das religiöse Leben ist ein Thatbestand, welcher gleicherweise mit dem mythischen Vorstellen wie mit der Metaphysik und mit der Selbstbesinnung verbunden ist. Dasselbe muß, wie eng auch die Art seiner Verbindung mit diesen letzteren Erscheinungen sein mag,

von denselben als ein Thatbestand viel umfassenderer Verbreitung abgesondert werden. Und zwar findet sich nicht nur in demselben Zeitalter, sondern in demselben Kopf, ohne Widerspruch, religiöses Leben, mythisches Vorstellen und metaphysisches Denken vereinigt; dies war bei vielen griechischen Denkern der Fall; mit grandiosem Ernst ringen ein Heraklit, Parmenides und Plato, die Mythensprache ihrer Gedankenwelt gemäß zu gestalten. Es findet sich in demselben Kopf mit der Metaphysik auch Theologie und religiöses Erleben verbunden, dies war bei vielen mittelalterlichen Denkern der Fall. Nur kann nicht dieselbe Thatsache zugleich mythisch vorgestellt und gedankenmäßig erklärt werden. Diese Verhältnisse sondern noch deutlicher religiöses Leben von mythischem Vorstellen.

Für den vorliegenden Zweck einer erfahrungsmäßigen Darlegung würde eine Bestimmung des Begriffs von religiösem Leben uns leicht dem Verdacht einer Konstruktion aussetzen: es genügt, den vorhandenen Thatbestand desselben zu umschreiben und zu bezeichnen. Das Vorhandensein von Erlebniß, von innerer Erfahrung überhaupt kann nicht geleugnet werden. Denn dieses unmittelbare Wissen ist der Erfahrungsinhalt, dessen Analysis alsdann Kenntniß und Wissenschaft der geistigen Welt ist. Diese Wissenschaft bestünde nicht, wenn inneres Erlebniß, innere Erfahrung nicht vorhanden wären. Nun sind Erfahrungen solcher Art die Freiheit des Menschen, Gewissen und Schuld, alsdann der alle Gebiete des inneren Lebens durchziehende Gegensatz des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Vergänglichen und Ewigen sowie die Sehnsucht des Menschen nach dem letzteren. Und zwar sind diese inneren Erfahrungen Bestandtheile des religiösen Lebens. Dasselbe umfaßt aber zugleich das Bewußtsein einer unbedingten Abhängigkeit des Subjekts. Schleiermacher hat den Ursprung dieses Bewußtseins im Erlebniß aufgezeigt. Neuerdings hat Max Müller dieser Theorie eine festere empirische Grundlage zu geben versucht. „Wenn es uns zu kühn klingt, zu sagen, daß der Mensch wirklich das Unsichtbare sieht, so sagen wir, daß er den Druck des Unsichtbaren merkt, und dieses Unsichtbare ist eben

nur ein besonderer Name für das Unendliche, mit dem der Naturmensch so seine erste Fühlung gewinnt." [1]) Und so führt die Betrachtung religiöser Gemüthszustände überall auf die Verwebung der Erfahrung von Abhängigkeit mit der eines höheren und von der Natur unabhängigen Lebens zurück.

Das Merkmal des religiösen Lebens ist, daß es sich kraft einer anderen Art von Ueberzeugung behauptet, als die wissenschaftliche Evidenz ist. Der religiöse Glaube verweist allen Angriffen gegenüber auf die innere Erfahrung, auf das, was das Gemüth noch gegenwärtig in sich erleben kann, und das, was ihm geschichtlich widerfahren ist. Er ist weder vom Raisonnement getragen noch kann er von ihm widerlegt werden. Er entspringt in der Totalität aller Gemüthskräfte, und auch nachdem der Differenzirungsprozeß des geistigen Lebens die Poesie, die Metaphysik, wie die Wissenschaften zu relativ selbständigen Formen dieses geistigen Lebens entwickelt hat, bleibt das religiöse Erlebniß in der Tiefe des Gemüths fortbestehen und wirkt auf diese Formen. Denn nie wird das Erkennen, welches in den Wissenschaften thätig ist, des ursprünglichen Erlebens Herr, das in dem unmittelbaren Wissen dem Gemüth gegenwärtig ist. Das Erkennen arbeitet an diesem Erlebniß sozusagen von außen nach innen. Aber mag es auch immer neue Thatsachen dem Gedanken und der Nothwendigkeit unterwerfen — und das ist seine Funktion —: mit zäher Kraft des Widerstandes erhalten sich ihm gegenüber im Bewußtsein freier Wille, Zurechnung, Ideal, göttlicher Wille: sie bleiben stehen, ob sie gleich dem nothwendigen Zusammenhang in dem Erkennen widersprechend sind. Wol muß das Erkennen dem in ihm liegenden Gesetz gemäß seinen Gegenstand der Nothwendigkeit unterwerfen. Aber muß oder kann ihm darum Alles Gegenstand werden, muß oder kann Alles von ihm erkannt werden?

Diese Einsicht, daß das religiöse Leben der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwicklung ist, nicht eine vorübergehende Phase im Sinnen der Mensch-

---

1) Max Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion. S. 41.

heit, wird später durch die psychologische Zergliederung vervollständigt werden. Historisch ist dieses Verhältniß für die bereits abgelaufene Entwicklung nur innerhalb eines begrenzten Zeitraums nachweisbar. Es kann nicht historisch dargethan werden, daß das religiöse Leben, wie wir es solchergestalt als den Untergrund des geschichtlichen Lebens in Europa feststellen können, zu jeder Zeit einen Bestandtheil der menschlichen Natur gebildet habe. Nur so viel ergiebt sich aus dem bisher Entwickelten: wenn die Thatsachen uns zwängen, an irgend einem Punkte der sich rückwärts erstreckenden Linie des geschichtlichen Verlaufs einen religionslosen Zustand (Religion in dem Sinne des ursprünglichen religiösen Erlebnisses genommen, in welchem sie das Bewußtsein von gut und böse und die Beziehung hiervon auf einen Zusammenhang, von dem der Mensch abhängig ist, bereits enthält) anzunehmen — was jedoch nicht der Fall ist —, alsdann würde dieser Punkt zugleich ein Grenzpunkt des historischen Verstehens sein. Wir könnten über eine solche Zeit wol historische Notizen haben, aber dieselbe läge jenseit der Grenzen unseres historischen Verständnisses. Denn wir verstehen nur vermittelst der Uebertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich todte äußere Thatsächlichkeit. Wo nun unableitbare Bestandtheile der inneren Erfahrung, durch welche der Zusammenhang dieser Erfahrung in unserem Bewußtsein erst möglich ist, in einem historischen Zustande als abwesend aufgefaßt werden sollen, da sind wir eben an der Grenze des historischen Auffassens selber angelangt. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß ein solcher Zustand bestanden habe. Es wäre möglich, daß Bestandtheile der inneren Erfahrung, ob sie gleich für uns nicht ableitbar sind, dennoch nicht primär wären, und die Erkenntnißtheorie hat eine solche Möglichkeit zu prüfen. Aber das ist ausgeschlossen, daß wir ihn verstehen und von ihm aus einen Zustand, in welchem dieser unableitbare Bestandtheil alsdann auftritt, verständlich machen könnten; ausgeschlossen also ist das historische Verständniß eines religionslosen Zustandes und der Entstehung des religiösen Zustandes aus ihm. Hervorragende neuere empiristische Schriften über die Anfänge der

Kultur in England und bei uns verfallen daher in den folgenden Widerspruch. Sie finden unableitbare Thatsachen der inneren Erfahrung in dem primären Zustande der Menschheit noch nicht vorhanden, aber sie wollen weder darauf verzichten, diesen Zustand historisch zu verstehen, noch darauf, den folgenden aus ihm abzuleiten.

So weit also überhaupt die Verbindung nackter Fakta zu gesellschaftlicher Erfahrung reicht, gab es keine Zeit, in welcher nicht das Individuum, wie es sich fand, sich nur als fortbestehend, rückwärts bestimmt, sonach unbedingt abhängig gefunden hätte, alsdann den Horizont der Welt selber nach allen Seiten, sinnlich gesehn, ursächlich aufgefaßt, als in die Unendlichkeit zerfließend [1]). Es gab keine Zeit, in welcher nicht die freie Spontaneität des Menschen mit dem Anderen, dessen Druck ihn umgab, gerungen hätte, und auch die mythischen Vorstellungen haben in dem Willen ihre starken Wurzeln. Keine Zeit bestand, in welcher der Mensch nicht im Gegensatz zu seinem armen Leben Bilder von etwas Reinerem und Vollkommnerem besaß. Und

1) Den Ausgangspunkt dieses psychologischen Thatbestandes hat Schleiermacher auf unanfechtbare Weise festgelegt. Dies bildet sein unvergängliches Verdienst; er hat die intellektualistische Begründung der Religion auf Raisonnement des Verstandes, welches an der Hand der Begriffe Ursache, Verstand und Zweck geht, als secundär aufgezeigt; er hat gezeigt, wie das Selbstbewußtsein Thatsachen enthält, welche den Ansatzpunkt alles religiösen Lebens bilden. Dogmatik § 36, 1. (3. Aufl.) „Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir von allem anderen abgesehen uns nur als endliches Sein setzen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentiren. In diesem aber auch so vollständig — weil nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein so allgemeiner Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins ist — daß wir sagen können, in welcher Art des Gesammtseins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten gestellt sein, wir würden in jeder vollständigen Besinnung uns immer nur so finden, und daß wir dieses auch immer auf das gesammte endliche Sein übertragen." Sein Fehler lag darin, daß dieser tiefe Blick ihn nicht bestimmte, nunmehr mit der intellektualistischen Metaphysik zu brechen und der Philosophie eine seinem Ausgangspunkt entsprechende, psychologische Grundlage zu geben. So verfiel er dem Platonismus und der mächtigen Zeitströmung der Naturphilosophie.

Alles, was der Mensch wirkend fand, zeigte dem Gemüth, das Lust und Wehe empfindet, hofft und fürchtet, dem Willen, der liebt und haßt, ein doppeltes Angesicht. Dies Alles ist Leben, nicht schließendes Erkennen. Sobald diese unableitbaren Bestandtheile meines eigenen Lebens, meiner inneren Erfahrung sich mit den historischen Thatsachen, und zwar den durch sichere Schlüsse verbürgten Thatsachen, nicht mehr zu geschichtlichem Verständniß zusammenschließen, bin ich an der Grenze des geschichtlichen Verfahrens angelangt. An diesem Punkte beginnt das Reich des geschichtlich Transscendenten. Denn auch das geschichtliche Verfahren hat eine innere, im Bewußtseinsvorgang selber liegende und darum unverrückbare Grenze, so gut, als die naturwissenschaftliche Erkenntniß eine solche hat. Da es in dem gegenwärtigen Bewußtsein vermittelst der geschichtlichen Fakten die Schatten der Vergangenheit erscheinen läßt, so vermag es nur aus dem Leben und der Realität dieses Bewußtseins ihnen ihre Wirklichkeit mitzutheilen.

So weit konnte hier, vor der psychologischen Analysis, der wichtige Satz festgestellt werden, welchem gemäß das religiöse Leben der beständige Untergrund der uns geschichtlich bekannten intellektuellen Entwicklung ist. Wir finden nun das religiöse Leben mit dem mythischen Vorstellen in dem Zeitraume von der uns erhaltenen epischen Dichtung der Griechen ab bis zu dem Auftreten der Wissenschaft in einer bestimmten Weise verbunden. Aus dem, was über die Art dieser Verbindung noch festgestellt werden kann, entnehmen wir wenige und ganz allgemeine Züge, welche für die Anschauung des Zweckzusammenhangs der intellektuellen Geschichte nothwendig sind.

Das mythische Vorstellen gestaltet einen realen und lebendigen Zusammenhang der den Menschen jener Tage besonders bedeutsamen Phänomene. Hiermit leistet es etwas, was das Wahrnehmen, Vorstellen, Wirken, welche mit den Objekten in täglichem Verkehr stehen, sowie die Sprache nicht leisten. Wol verknüpfen Wahrnehmen und Vorstellen überall die Eindrücke zu Dingen, welchen Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten zukommen; zwischen

diesen setzen sie Verhältnisse, insbesondere das von Ursache und Wirkung. So nachdrücklich als möglich muß man sich gegen Auffassungen verwahren, welche diese aus dem täglichen Kleinverkehr mit den Objekten entspringenden Züge unserer Vorstellungsweise in der Zeit der Mythenbildung in eine allgemeine Lebendigkeit des Weltzusammenhangs aufgelöst vorstellen. Wol ist ferner das frühe Bewußtsein der so entstehenden Beziehungen in der Sprache ausgedrückt worden. Das Wurzelverhältniß, die Sonderung der Wortarten, der Casus, Tempora ꝛc., die syntaktische Gliederung, die Unterordnung von Thatsachen unter Namen von Allgemeinvorstellungen: dies Alles bildet Beziehungen ab, welche an der Wirklichkeit aufgefaßt und unterschieden worden sind. Das spätere philosophische Denken knüpft in vielen Punkten an die Sprache an; das mythische Vorstellen ist mit ihr in tiefen Bezügen verwebt. Dennoch ist, was hier geleistet wird, gänzlich verschieden von der Herstellung des realen und allgemeinen Zusammenhangs zwischen den für die Menschen jener Tage bedeutsamen Phänomenen, welche im mythischen Vorstellen vollbracht wird. Die Funktion des mythischen Vorstellens ist daher in dieser Zeit der analog, welche die Metaphysik für einen späteren Zeitraum hat. Nicht die Religion, nicht das in ihr gesetzte Bewußtsein Gottes bezeichnet ein solches erstes Stadium, daher auch nicht die Vorstellung des Supranaturalen: sie bilden vielmehr die beständige Bedingung des geistigen Lebens der Menschheit. Comte's Theorem von dem ersten Stadium der geistigen Entwicklung, das er als das theologische bezeichnet, ist daher unhaltbar, weil es die Funktion des mythischen Vorstellens im Zusammenhang der geistigen Entwicklung nicht von der Stellung der Religion in diesem Zusammenhang sondert. Und die Annahme von dem beständig in der Geschichte abnehmenden und allmälig vor der Wissenschaft verschwindenden Einfluß religiöser Vorstellungen auf die europäische Gesellschaft ist von dem Verlauf der Geschichte nicht bestätigt worden.

Und zwar zeigt das mythische Vorstellen eine relative Selbständigkeit dem religiösen Leben gegenüber.

Zwar ruht der reale Zusammenhang von Phänomenen, welchen es gestaltet, auf dem religiösen Leben: dieses ist in ihm die alles Sichtbare überschreitende Lebensmacht. Aber dieser Zusammenhang ist nicht in der religiösen Erfahrung allein gegründet. Er ist ebenso bedingt durch die Art, wie den Menschen jener Tage die Wirklichkeit gegeben ist. Diese ist für sie als Leben da, bleibt ihnen Leben, wird nicht durch Erkennen zu einem Objekt des Verstandes. Daher ist sie an allen Punkten Wille, Facticität, Geschichte, d. h. lebendige ursprüngliche Realität. Da sie für den ganzen lebendigen Menschen da ist und noch keiner verstandesmäßigen Analysis und Abstraktion, sonach Verdünnung unterworfen wird: so ist sie entsprechend selber Leben. Und wie solchergestalt der Zusammenhang, welchen das mythische Vorstellen bildet, nicht allein aus dem religiösen Leben entspringt, so kann auch der Inhalt des letzteren nie ganz in der Vorstellungsform der Mythen sich erschöpfen. Leben geht nie in Vorstellung auf. Das religiöse Erlebniß bleibt vielmehr das ewig Innere; in keinem Mythos und keiner Vorstellung eines Gottes findet es daher einen adäquaten Ausdruck. Wie denn dasselbe Verhältniß auf einer höheren Stufe zwischen der Religion und der Metaphysik stattfindet.

So hat die Mythensprache für die vorwissenschaftliche Zeit z. B. der griechischen Stämme eine über den Ausdruck des religiösen Lebens hinausreichende Bedeutung. Die Grundmythen der indogermanischen Völker, wie sie die vergleichende Mythologie festzustellen bemüht ist, gleichen hierin den Wurzeln ihrer Sprachen, daß sie relativ selbständige Mittel des Ausdrucks sind, welche sich in dem Wechsel der religiösen Zustände als konstante Darstellungsmittel erhalten. Sie dauern in immer neuen Metamorphosen (deren Gesetze aus denen der Phantasie fließen), welchen Wechsel auch die Vorstellungen von den Göttern und das ihnen zu Grunde liegende religiöse Bewußtsein erfahren. Sie walten so selbständig in der Phantasie dieser Völker, daß sie in derselben nicht erlöschen, auch wenn der Glaube erlischt, der in ihnen sich ausdrückte.

Sie dienen in relativer Selbständigkeit einem über das religiöse Bewußtsein hinausreichenden Bedürfniß, die Phänomene der

Natur sowohl als der Gesellschaft in Zusammenhang zu bringen und eine erste Art von Erklärung derselben zu geben. Hier tritt uns die älteste Form des allgemeinen Verhältnisses entgegen, in welchem der religiöse Untergrund der intellektuellen Entwicklung Europas zu der in ihr wirksamen Richtung auf eine zusammenhängende Verknüpfung und Erklärung der Phänomene steht. Die Art der Erklärung ist höchst unvollkommen; der Zusammenhang der Phänomene wird als ein Willenszusammenhang, ein Ineinandergreifen lebendiger Regungen und Handlungen erfahren und angeschaut. Sie vermochte daher nur eine abgegrenzte Zeit hindurch die intellektuelle Entwicklung dieser jugendstarken Stämme in sich zu fassen: alsdann zersprengte die Richtung auf Erklärung die unvollkommene Hülle.

Viertes Kapitel.

Die Entstehung der Wissenschaft in Europa.

Der geschichtliche Verlauf, in welchem dies geschah, in welchem aus mythischem Vorstellen die wissenschaftliche Erklärung des Kosmos entstand, ist uns nach seinem ursächlichen Zusammenhang nur sehr unvollkommen bekannt. Mindestens über drei Jahrhunderte liegen zwischen den homerischen Gedichten, nach den Ansätzen der namhaftesten Forscher der alexandrinischen Zeit, und der Geburt des ersten, welcher nach der Ueberlieferung eine wissenschaftliche Erklärung der Welt versuchte: des Thales. Ein Zeitgenosse des Solon, lebte er in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts und in der ersten Zeit des sechsten vor Christus. In diesem langen und dunklen Zeitraum von den homerischen Gedichten bis auf Thales schritt, soviel können wir urtheilen, die Entwicklung des aufklärenden Geistes in zwei Richtungen voran.

Die Erfahrung, welche in den Aufgaben des Lebens, insbesondere der Industrie und dem Handel erwuchs, unterwarf einen immer zunehmenden, räumlichen Bezirk der Erde und

innerhalb desselben einen immer anwachsenden Kreis von Thatsachen ihrer Herrschaft, d. h. der Einwirkung, der Voraussage sowie der Einsicht in die Nothwendigkeit des Zusammenhangs. Und sie benutzte hierbei den Erwerb von Völkern älterer Kultur, mit welchen die Griechen in Verbindung standen. Die Frage ist transscendent, ob es je eine Zeit gab, in welcher nicht in irgend einem Umfange, irgend einer Gestalt die Absonderung eines Bezirks von Erfahrung von dem des mythischen Vorstellens stattfand. Aber der Fortschritt ist eine feststellbare Thatsache, welcher in dem weiteren Verlauf des mythischen Vorstellens sichtbar ist und einerseits die Wissenschaft vorbereitete, andrerseits die mythische Welt in ihrem Inneren umgestaltete: die lebendigen Kräfte, welche der affektiv bewegte Mensch als die Hand des Unendlichen auf ihm empfand, fürchtete, liebte, wurden immer mehr an den Horizont des sich erweiternden Umkreises von natürlichem Geschehen gedrängt; von wo sie sich in das Dunkel verloren.

Schon in der homerischen Dichtung finden wir die mythische Welt im Zurückweichen begriffen. Die göttlichen Gewalten bilden eine Ordnung für sich, einen göttlichen Familienzusammenhang mit staatlichem Gefüge der Willensverhältnisse; ihre eigentlichen Sitze sind von dem Bezirk der gewöhnlichen Arbeit eines damaligen Griechen in Ackerbau, Industrie und Handel getrennt; sie verweilen nur zeitweilig in diesem Bezirk, vornemlich in vorübergehendem Besuch in ihren Tempeln, und ihre Einwirkung auf das dem Erfahren und dem Gedanken unterworfene Gebiet wird zum supranaturalen Eingriff. Auch werden keine Vermählungen zwischen den olympischen Göttern und den Menschen mehr aus der Zeit der troischen und nachtroischen Ereignisse in den homerischen Dichtungen berichtet. Ja es findet sich in diesen Dichtungen ein bestimmtes Bewußtsein über die Abnahme des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen. So breitete die fortschreitende Aufklärung den Umkreis, den die natürliche Erklärung beherrscht, immer weiter aus und machte die Geister immer mehr skeptisch gegenüber der Annahme von supranaturalen Eingriffen.

Und zwar steht dieser Fortgang in Zusammenhang mit einer

Veränderung des Lebensgefühls. Die Lebensordnung des heroischen Königthums verfiel, die epische Dichtung, die ihr Ausdruck gewesen war, erstarrte. Das Lebensgefühl, welches den veränderten politischen und socialen Ordnungen entsprach, verkündete sich in der Elegie und dem Jambus mit freier Macht: das bewegte Innere der Person wurde zum Mittelpunkt des Interesses. In der lyrischen Dichtung sind, wenigstens aus der Zeit des Thales, sogar Spuren, welche das Vertrauen auf die Götter zurücktretend hinter diesem selbständigen Lebensgefühl zeigen [1]). Und an die Blüthe der Gefühlsdichtung schloß sich die Sittenbetrachtung, in welcher der Geist den Bezirk der sittlichen Erfahrungen sich unterwarf.

Die andere Richtung, in welcher der erklärende Geist voranschritt, ist noch in den Ueberresten der Litteratur von Theogonien sichtbar. Die uns erhaltene Theogonie des Hesiod, unter ihnen die wichtigste, lag, mindestens in ihrem Kern, schon den ersten Philosophen vor. Die erklärende Richtung gestaltete in diesen Theogonien aus dem Stoff des mythischen Vorstellungskreises einen inneren, durch Zeugungen voranschreitenden Zusammenhang des Weltprozesses. Und zwar spielt sich dieser Weltprozeß weder als eine bloße Beziehung von Willensgewalten noch als ein aus allgemeinen Naturvorstellungen geknüpfter Zusammenhang ab. Nacht, Himmel, Erde, Eros sind Vorstellungen, welche zwischen Naturthatsache und persönlicher Macht in dämmerndem Zwielicht stehen. Aus dem Persönlichen wanden allgemeine Vorstellungen von einem natürlichen Zusammenhang sich los.

Diese beiden Richtungen des Geistes zerstörten den Zusammenhang der Welt, welchen das mythische Denken entworfen hatte. Das Andere, welches wir unserem Selbst als Natur gegenüberstellen, empfängt seinen lebendigen Zusammenhang aus dem Selbstbewußtsein, in welchem es da ist. Dieser Zusammenhang wird in voller Lebendigkeit von dem mythischen Denken erfaßt, aber vor dem Gedanken hält seine Wahrheit nicht Stand;

1) Mimnermus fragm. 2. Bergk II⁴, 26.

die Erfahrung der Regelmäßigkeit in der Umwandlung der Stoffe, in der Abfolge der Weltzustände, in dem Spiel der Bewegungen verlangt eine andere Erklärung; ein anderer Zusammenhang der Natur, als welcher in den Beziehungen der Willen von Personen gelegen ist, wird nothwendig. Und so beginnt die Arbeit, diesen Zusammenhang gedankenmäßig, der Wirklichkeit entsprechend, zu entwerfen. Die Dinge, in Wirken und Leiden mit einander verkettet, Veränderung an Veränderung gebunden, Bewegung im Raum: dies Alles ist der Anschauung gegeben, und es soll nun in seinem Zusammenhang erkannt werden.

Ein langer und mühsamer Weg erfahrenden und versuchenden Denkens beginnt, und, an seinem Ende angekommen, werden wir sagen: Dies Andere, welches Natur ist, kann so wenig in Gedankenelemente aufgelöst und durch sie gänzlich erkannt werden, als es im mythischen Vorstellen durchdrungen wurde. Es bleibt undurchdringbar, da es eine in der Totalität unserer Gemüthskräfte gegebene Thatsächlichkeit ist. Es giebt keine metaphysische Erkenntniß der Natur.

Dies Alles stand bevor; aber wir verfolgen zunächst, wie, durch die beiden bezeichneten Richtungen allmälig vorbereitet, nunmehr die große Thatsache einer wissenschaftlichen Erklärung des Kosmos hervortrat. Im sechsten Jahrhundert ist diese Thatsache entstanden, indem in den jonischen und italischen Kolonien der Griechen zu dieser Zeit elementare mathematische und astronomische Einsichten und Verfahrungsweisen auf das Problem angewandt wurden, welches auch das mythische Vorstellen beschäftigt hatte: die Entstehung des Kosmos. Die jonischen Kolonialstädte waren in rapider Entwicklung zu demokratischen Verfassungen und zur Entfesselung aller Kräfte vorangeschritten. Durch die Organisation ihres Kultusrechtes war die geistige Bewegung in ihnen weniger von dem Priesterthum abhängig, als in den sie umgebenden, alten orientalischen Kulturstaaten. Und nun gab der in ihnen aufgehäufte Reichthum unabhängigen Männern die Muße und die Mittel der Forschung. Denn die selbständige Entwicklung der einzelnen Zweckzusammenhänge in der menschlichen Gesellschaft ist

an die Verwirklichung derselben durch eine besondere Klasse von Personen gebunden. Nun war aber erst mit dem Anwachsen des Reichthums die Bedingung dafür geschaffen, daß einzelne Personen sich ganz und in geschichtlicher Kontinuität dem Erkennen der Natur widmeten. Diesen unabhängigen, weltbewanderten Männern öffneten sich durch eine weltgeschichtliche Fügung seltenster Art zu derselben Zeit die uralten Stätten der Kultur im Orient, insbesondere während der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts Egypten. Die Geometrie, wie sie sich als eine praktische Kunst und eine Summe einzelner Sätze in Egypten entwickelt hatte, und die Tradition langer astronomischer Beobachtung und Aufzeichnung, wie sie auf den Sternwarten des Ostens bestand, wurden nun von ihnen zu einer Orientirung in dem Weltraume benutzt, dessen Bild das mythische Vorstellen überliefert hatte.

Damit traten die Griechen in eine geistige Bewegung ein, deren größerer, in den Orient zurückreichender Zusammenhang uns bis jetzt unzureichend bekannt ist. Sie ist aber durch den Zweckzusammenhang des Erkennens bedingt. Die Wirklichkeit kann nur durch Aussonderung einzelner Theilinhalte sowie durch die abgesonderte Erkenntniß derselben dem Gedanken unterworfen werden; denn in ihrer komplexen Form ist sie für denselben nicht anfaßbar. Die erste Wissenschaft, welche durch dies Verfahren entstand, ist die Mathematik gewesen. Raum und Zahl sind von der Wirklichkeit früh abgesondert worden, und sie sind einer rationalen Behandlung ganz zugänglich. Die Betrachtung begrenzter Flächen und Körper wird leicht aus der Anschauung der wirklichen Dinge abstrahirt; von solchen abgeschlossenen Gebilden ging die geometrische Untersuchung aus; Geometrie und Zahlenlehre waren gemäß der Natur ihres Gegenstandes die ersten Wissenschaften, welche zu klaren Wahrheiten gelangten. Dieser Gang der Analysis der Wirklichkeit war vor dem Eintreten der Griechen in den Zusammenhang des Erkennens schon eingeschlagen, nun kam ihm die Eigenthümlichkeit des griechischen Geistes entgegen. Anschauungskraft und Formsinn bildeten die auszeichnenden Eigenthümlichkeiten dieses Geistes; dies zeigt sich

höchst auffallend in dem anschaulich klaren und folgerichtigen Bilde des Weltalls, das bereits die homerischen Epen enthalten. So löste nun die beginnende griechische Wissenschaft, insbesondere in der pythagoreischen Schule, die Untersuchung der räumlichen und Zahlen-Verhältnisse ganz los von den praktischen Aufgaben und untersuchte dieselben ohne jede Rücksicht auf Anwendbarkeit. Entsprechend ging die beginnende Astronomie von der Konstruktion der Weltkugel aus und begann Linien auf ihr zu ziehen. Mathematik, insbesondere Geometrie sowie deskriptive Astronomie, in einem späteren Zeitraum hinzutretend Logik, als Theorien, welche gewissermaßen in der Region reiner und angewandter Formen anschauend verweilen, bilden die vollkommensten intellektuellen Leistungen des griechischen Geistes.

Fünftes Kapitel.

Charakter der ältesten griechischen Wissenschaft.

Hundert Jahre dieser fortschreitenden Entwicklung der griechischen Wissenschaft verflossen, bevor diese Physiker die Natur der ersten Ursachen, aus denen sie den Kosmos ableiteten, einer strengeren und allgemeineren Betrachtung unterwarfen. Und dies war doch die Bedingung für die Entstehung einer abgesonderten Wissenschaft der Metaphysik. Finden wir Thales im ersten Drittel des sechsten Jahrhunderts auf der Höhe seiner Thätigkeit, so reichen Leben und Wirksamkeit des Heraklit und Parmenides, welche diesen Fortschritt machten, eine geraume Zeit in das fünfte Jahrhundert hinein.

Diese hundert Jahre hindurch steht die fortschreitende Orientirung im Weltall durch die Hilfsmittel von Mathematik und Astronomie im Vordergrund der Interessen; an sie schließen sich Versuche, einen Anfangszustand und Realgrund desselben festzustellen. Das umblickende Auge des Menschen findet sich, zumal wo die See weite Aussicht gewährt, auf einer im Kreis des Horizontes sich abschließenden Ebene, über welcher die Halbkugel des

Himmels sich wölbt. Geographische Kunde bestimmt die Ausdehnung dieses Erdkreises und die Vertheilung von Wasser und Land auf demselben. Schon gemäß einer Anschauung der auf der See heimischen Griechen homerischer Zeit wurde nun als die Geburtsstätte von Allem das Wasser, das Meer angesehen. — Hier knüpfte Thales an. Der die Erdscheibe umfließende Okeanos Homers dehnte sich in seiner Anschauung aus: auf dem Wasser schwimmt diese Erdscheibe, aus ihm ist Alles hervorgetreten. Vor Allem wurde das Werk der Orientirung in diesem kosmischen Raume von Thales gefördert, und hier lag der wesenhafte Kern dessen, was geschah. Anaximander setzte dieses Werk fort, entwarf eine Erdtafel, führte den Gebrauch des Gnomon ein, welcher zu jener Zeit das wichtigste Hilfsmittel der Astronomie war. Von dem Zustande einer allgemeinen Fluth, in dessen Annahme er mit Thales übereinstimmte, ging er auf ein zeitlich diesem Zustande vorausgehendes Unendliches zurück; aus ihm hat sich alles Bestimmte und Begrenzte ausgeschieden, und, unvergänglich, umfaßt es dieses Alles räumlich und lenkt es. Und zwar hat er nach gutem Zeugniß dieses Unendliche, Allebendige, Unsterbliche als Prinzip[1]) bezeichnet, und so diesen dem metaphysischen Denken so wichtigen Ausdruck (zunächst wol im Sinne von Anfang und Ursache) eingeführt. Dieser Ausdruck bezeichnete, daß nunmehr das Erkennen seiner Aufgabe sich bewußt war, und daher sich die Wissenschaft absonderte.

Die Phänomene der bewegten Atmosphäre enthalten auch für die weiteren kosmologischen Versuche der jonischen Physiker die Mittel der Erklärung. Wie in dieser feuchter Niederschlag, Wärme, bewegte Luft miteinander verbunden sind, scheint für diese primitiven Erklärungsversuche bald aus der Luft Alles hervorzutreten, bald aus dem Feuer, bald aus dem Wasser.

Auch die Wissenschaft der unteritalischen Kolonien, welche in dem Verbande der Pythagoreer gepflegt wurde, hatte ihren Ausgangspunkt, ihr wesenhaftes Interesse und ihre Be-

---

1) ἀρχή. Simplic. in phys. f. 6r 36—54. — Hippolyt. Refut. haer. I, 6. — Auf Theophrast zurückgehend, vgl. Diels doxographi 133, 476; Zeller I^4 203.

deutung für die intellektuelle Entwicklung in der fortschreitenden Orientirung innerhalb des Weltraums, mit den Hilfsmitteln der Mathematik und der Astronomie. In dieser Schule entwickelte sich eine von dem Zweck der Benutzung losgelöste Betrachtung der Verhältnisse von Zahlen, von Raumgebilden, sonach reine mathematische Wissenschaft. Ja ihre Untersuchungen hatten bereits die Beziehungen zwischen Zahlen und Raumgrößen zum Gegenstande, so entstand ihnen die Idee des Irrationalen auf dem Gebiete der Mathematik. Auch ihr Schema des Kosmos war astronomisch: in der Mitte der Welt das Begrenzende, Gestaltende, welches ihnen im schönsten griechischen Geiste das Göttliche ist; indem es das Grenzenlose an sich zieht, entsteht die zahlenmäßige Ordnung des Kosmos.

Alle diese Erklärungen des Weltganzen, ob sie gleich als Erklärungen an der allmäligen Auflösung des mythischen Vorstellens arbeiteten, waren noch mit einem sehr erheblichen Bestandtheil von mythischem Glauben vermischt. Das Prinzip, aus welchem diese ersten Forscher ableiteten, hatte noch viele Eigenschaften des mythischen Zusammenhangs. Es enthielt in sich eine den mythischen Kräften verwandte Bildungskraft, Fähigkeit der Umwandlung, Zweckmäßigkeit, gleichsam die Fußspuren der Götter in seinem Wirken. So war es auch mit einem von diesen Physikern festgehaltenen mythischen Götterglauben in für uns kaum sichtbaren Wurzeln verschlungen. Die Ueberzeugung des Thales, daß das Weltall von Gottheiten erfüllt sei, darf nicht in einen modernen Pantheismus umgedeutet werden. Der mythische Glaube des Anaximander läßt alle Dinge durch ihren Untergang für das Unrecht ihres Sonderdaseins Buße und Strafe leiden, gemäß der Ordnung der Zeit. Keine andere Lehre kann dem Pythagoras so sicher zugeschrieben werden, als die von der Seelenwanderung, und der von ihm gestiftete Verband hing am Apollokultus und an religiösen Riten mit konservativer Festigkeit. Vorstellungen des Vollkommnen bestimmen das kosmische Bild der unteritalischen Schulen. Und zwar tritt hier der für den griechischen Geist so bezeichnende Gedanke hervor, daß das Begrenzte das Göttliche sei — wogegen man den

Satz Spinoza's halte: omnis determinatio est negatio. So ist diese alterthümliche Weltansicht keineswegs, wie seit Schleiermacher oft geschieht, einfach auf eine primitive Form des Pantheismus zurückzuführen.

So langsam, allmälig hat, auch nachdem eine erklärende Wissenschaft sich losgerungen hatte, diese die Macht der mythischen Erklärungsgründe, des mythischen Zusammenhangs zersetzt. In so harter Arbeit hat sich aus der ersten Gebundenheit des geistigen Gesammtlebens, in welcher dem Menschen die Wirklichkeit gegeben ist und immer gegeben bleibt, der Zweckzusammenhang des Erkennens in der Wissenschaft zur Selbständigkeit herausgearbeitet. So schwierig war dieser Wissenschaft der Ersatz der ursprünglichen Vorstellungen durch solche von einer größeren Angemessenheit an ihren Gegenstand. Denn der Zusammenhang der Dinge ist ursprünglich von der Totalität der Gemüthskräfte hervorgebracht worden; nur schrittweise hat dann das Erkennen das rein Gedankenmäßige aus ihm herausgelöst. Leben ist das Erste und immer Gegenwärtige, die Abstraktionen des Erkennens sind das zweite und beziehen sich nur auf das Leben. So entspringen wichtige Grundzüge des alterthümlichen Denkens. Es beginnt nicht mit dem Relativen, sondern mit dem Absoluten, und zwar faßt es dasselbe mit den Bestimmungen auf, welche aus dem religiösen Erlebniß stammen; das Wirkliche ist ihm ein Lebendiges; der Zusammenhang der Erscheinungen ist ihm ein Psychisches oder doch ein dem Psychischen Analoges.

Dennoch hat die menschliche Intelligenz zu keiner Zeit einen größeren Fortschritt gemacht, als in dem Jahrhundert, das nunmehr abgelaufen war, als Heraklit und dann Parmenides auftraten. Die Wissenschaft war nun vorhanden. Die Phänomene wurden in ihrer Regelmäßigkeit und ihrem Zusammenhang überwiegend aus natürlichen Ursachen abgeleitet. Das Korrelat der nun eingetretenen Selbständigkeit der griechischen Wissenschaft ist der Ausdruck: Kosmos. Er wird von den Alten auf Pythagoras zurückgeführt: „Pythagoras zuerst nannte das Weltall Kosmos, wegen

der in ihm herrschenden Ordnung.“ [1]) Dieses Wort ist gleichsam der Spiegel der in die gedankenmäßige Regelmäßigkeit und den harmonischen Zusammenhang der Verhältnisse und Bewegungen des Weltalls vertieften griechischen Intelligenz. In ihm spricht sich der ästhetische Charakter des griechischen Geistes so ursprünglich und tief aus, als in den Körpern, welche Phidias und Praxiteles bildeten. Nun wird nicht mehr in der Natur die Spur eines willkürlichen, eingreifenden Gottes verfolgt; die Götter walten in dem schönen, regelmäßigen Formenzusammenhang des Kosmos. In demselben Sinne werden von der durch den Gedanken zu regelmäßig wirkenden Formen geordneten Gesellschaft auf die Verhältnisse des Weltalls die Ausdrücke Gesetz und vernünftige Rede übertragen [2]).

Aber die Art und Weise der Ableitung von Phänomenen, wie sie in dieser Wissenschaft vom Weltall bestand, konnte den fortschreitenden Anforderungen des Erkennens nicht genügen. Wird irgend einem Bestandtheil des Naturganzen Leben, Fähigkeit, sich in andere Bestandtheile umzuwandeln, sich auszudehnen und zusammenzuziehen, zugeschrieben, alsdann ist es gleichgültig, von welchem dieser Bestandtheile die Erklärung ausgeht; denn Alles kann so aus Allem abgeleitet werden. Und hatten nicht diese Physiker wechselnd, aber mit gleicher Leichtigkeit, von Wasser, Feuer, Luft aus die anderen Theile des Naturzusammenhangs durch Umwandlung erklärt? In Heraklit entwickelt die Spekulation diese Anschauung einer inneren Wandlungsfähigkeit als der allgemeinen Eigenschaft jedes Zustandes im Weltall; in Parmenides stellt sie diesem endlosen Wechsel die Anforderungen des Gedankens gegenüber. So entsprang Metaphysik im engeren Verstande.

1) Ps. Plutarch, de plac. II, 1. Stob. ecl. I, 21 p. 450 Heer. — Diels 327.

2) νόμος. λόγος.

Zweiter Abschnitt.

Metaphysisches Stadium in der Entwicklung der alten Völker.

Erstes Kapitel.

Verschiedene metaphysische Standpunkte werden erprobt und erweisen sich als zur Zeit nicht entwicklungsfähig.

In dem Zweckzusammenhang der Erkenntniß wird eine neue Stufe erreicht; der fortschreitende Geist sucht, in der Generation des Heraklit und Parmenides, die allgemeine Beschaffenheit des Zusammenhangs im Kosmos sowie die eines Prinzips dieses Zusammenhangs zu bestimmen. Er entwickelt die Eigenschaften eines Prinzips, die es zur Erklärung von Naturphänomenen benutzbar machen. Dies setzt voraus, daß er sich nunmehr seine bisherigen Versuche, die Erscheinungen des Kosmos abzuleiten, gegenständlich macht.

Ein Jahrhundert hindurch hatte die neuentstandene Wissenschaft vermittelst der Anschauungen von Umwandlung und Bewegung die Phänomene der Außenwelt zu verbinden und zu erklären gesucht. Sie hatte hierzu den Begriff des Prinzips ausgebildet, d. h. eines Ersten, welches zeitlicher Anfangszustand und erste Ursache der Phänomene ist, und von welchem dieselben abgeleitet werden können. Dieser Begriff war der Ausdruck des Willens der Erkenntniß selber. Viele Ursachen drängten nunmehr zum Nachdenken über die allgemeinsten Eigenschaften eines solchen Prinzips, überhaupt aber des Weltzusammenhangs: der Wechsel in den Prinzipien, die Unmöglichkeit eines dieser Prinzipien zu beweisen, die Schwierigkeiten in der Anschauung von Umwandlung, welche dem bisherigen Verfahren zu Grunde gelegen hatte, die nicht minder großen Schwierigkeiten in den einzelnen Vorstellungen, wie sie eine solche Erklärung zu ihrer Verwendung hatte. Wir nennen das Nachdenken, welches solchergestalt einzelne Erklärungen zur Voraussetzung hat und die all=

gemeinen Bestimmungen eines jeden aufstellbaren Weltzusammenhangs ableitet, ein metaphysisches.

Dies metaphysische Nachdenken zergliederte an der Außenwelt den Zusammenhang der Wirklichkeit. Wol war dieser Zusammenhang in letzter Instanz im Bewußtsein begründet, er bildete mit der geschichtlichen Welt erst das Ganze der Wirklichkeit, jedoch hat das metaphysische Denken der Griechen diesen Zusammenhang an dem Studium der Außenwelt aufgefaßt. Dies hatte zur Folge, daß die metaphysischen Begriffe an die räumliche Anschauung gebunden blieben. Das vernunftmäßig bildende Prinzip war schon den Pythagoreern ein Begrenzendes, es hat bei den Eleaten und Plato einen analogen Charakter. Die Erklärung des Kosmos löste Alles, bis in den höchsten Begriff, zu welchem der griechische Geist gelangte, den des unbewegten Bewegers, in Bewegungen und Erscheinungen im Raume auf.

Vermögen wir nun das innere Gesetz auszudrücken, welches in diesem Stadium von Erkenntniß der Zergliederung des Zusammenhangs von Wirklichkeit die Richtung gab? — Die Welt zeigte zunächst dem beginnenden wissenschaftlichen Denken eine Vielheit einzelner Dinge, in Thun und Leiden veränderlich verbunden, im Raume beweglich, wachsend und abnehmend, ja entstehend und vergehend. Die Hellenen, dies bemerkte einer der neu auftretenden Metaphysiker, sprachen irrthümlich von Entstehen und Vergehen. In der That beweist schon die Sprache, daß diese Vorstellungen die einfache Naturauffassung beherrschten. Wolken scheinen sich zu bilden und in der Luft zu zergehen, so die einzelnen Dinge. Selbst die Götter des griechischen Mythos waren in der Zeit entstanden. — Das abgelaufene Jahrhundert griechischer Wissenschaft hatte nun durch die Vorstellung eines ersten bildungskräftigen Stoffes und seiner Umwandlungen, in Unteritalien durch den Gegensatz der begrenzenden, bildenden Kraft und des Unbegrenzten, einen Zusammenhang unter diesen Anschauungen hergestellt. Wir können die intellektuelle Verfassung eines gebildeten Griechen jener Tage, welcher an den Göttern zu zweifeln begann und sich nun in diesem Wirbel der Stoffumwand-

lungen sah, schwer nachfühlen. Denn Religion und positive Wissenschaft geben einem heutigen Menschen feste Anhaltspunkte für seine Weltvorstellung. In dem Spiel der Phänomene besaß ein Grieche jener Zeit nunmehr keinen festen Punkt. Weder die mythische Religion konnte ihm einen solchen gewähren, noch bestand positive Wissenschaft, welche ihm Haltpunkte darbieten konnte. — Nun wird der Mensch jeder Zeit inne, daß seine Handlungen und Zustände in seinem Ich gegründet sind. Er kann sich nicht vorstellen, daß dies Ich Zustand oder Thun von etwas sei, das hinter dem Ich liege. Das ist sein Lebensgefühl. Und das Andere, das Außen, welches er seinem Willen gegenüber findet, ist ihm ebenso in allen Veränderungen Zustand und Aeußerung einer Unterlage, welche nicht selber wieder Zustand oder Thun von etwas hinter ihr ist. Gleichviel ob diese selbständige Unterlage an dem einzelnen Ding gefunden wird oder an der Einen Spinozistischen Substanz oder an den Atomen: das Außen, das uns im Selbstbewußtsein gegeben ist, hat unweigerlich diesen Charakter. Definiren wir Substanz als das, was Subjekt für alle prädikativischen Bestimmungen, Unterlage für alle Zustände und Thätigkeiten ist, so blickt der Mensch sozusagen durch den Wirbel und das Farbenspiel der Phänomene in das Substanziale, was dahinter ist; er kann nicht anders. Auch die Vorstellung des Wirkens, der Begriff der Kausalität wird diesem Substanzialen untergeordnet. Und in sich, in dem Wechsel seiner Antriebe, Regungen, Zwecke muß er ebenfalls nach einem festen Punkte suchen, der sein Handeln regele. So sind in ihm und in dem, was außer ihm seiner Person gegenübertritt, dies die beiden festen Punkte, welche die natürlichen Ziele seines Nachdenkens bilden: die substanziale Unterlage des Außen und in seinem Handeln der Zweck, der nicht Mittel ist, das höchste Gut seines Willens.

Dieser Thatbestand erklärt, warum für die Philosophie der Alten das wahrhafte Sein und das höchste Gut die beiden centralen Fragen bilden. Diese Fragen sind nicht abgeleitet. Nicht die subjektive Festigkeit der Aussage, die Nothwendigkeit der Ge-

danken ist es, was das menschliche Erkennen zuerst sucht. Diese Festigkeit des Aussagens ist sozusagen die subjektive, logische Seite der objektiven Festigkeit des Zweckes in uns selber, der Substanz außer uns. Dies zeigt sich geschichtlich darin, daß erst die Unsicherheit und der Zweifel, welche die Denkgewißheit stören, die Frage nach dem logischen Zusammenhang von Grund und Folge, nach dem Grunde, der in sich fest ist, hervorgetrieben haben.

Und zwar ringt sich in dem Vorgang, den wir nunmehr darzustellen haben, das Erkennen der Weltsubstanz auch jetzt noch nicht los von dem Zusammenhang, welcher vordem in der Totalität der menschlichen Gemüthskräfte das Erkennen gleichsam gebunden hielt. Die Götter hatten in der Welt der jonischen Physiker sowie der Pythagoreer noch Platz gefunden. Indem nun der Zusammenhang des Kosmos nach seinen allgemeinsten Eigenschaften bestimmt wurde, fand sich in demselben für sie im Grunde keine Stelle mehr. Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, die leitenden Geister der neuen Zeit, entwickelten einen Weltzusammenhang, welcher durch das klare Bewußtsein seines allgemeinen Charakters, seines alle Phänomene einschließenden Umfangs gleichsam das ganze Terrain der Wirklichkeit occupirte. Das war in der Welt des Anaximander oder Pythagoras noch nicht der Fall gewesen. Auch war es für die so eintretende Veränderung gleichgiltig, daß die Götter in dem persönlichen Bedürfniß des einen oder anderen dieser Männer noch fortbestanden, wie dies z. B. augenscheinlich bei Xenophanes der Fall war. Aber was war nun die Folge dieser Veränderung für die metaphysische Conception der Weltordnung? Der ganze Inbegriff der höheren Gefühle, das religiöse Leben, das sittliche Bewußtsein, das Gefühl der Schönheit und des unendlichen Werthes der Welt waren nun in diesem Weltzusammenhang selber gegenwärtig. Alle Eigenschaften, welche das religiöse und sittliche Leben den Göttern zugeschrieben hatte, fielen nun in diese kosmische Ordnung. Das höchste Gut selber, der Zweck, der kein Mittel mehr ist, wurden auf ihn zurückgeführt. So lag in diesem die Erscheinungen Zusammenhaltenden das Vollkommne, Gute, Schöne, dem Unzu-

reichenden der Wirklichkeit gegenüber das Vollendete, ihrer Unreife gegenüber das Feste und innen Selige.

Xenophanes bestimmt das Eine Sein, das ihm dieser Zusammenhang ist, theologisch. Das Gesetz, das nach Heraklit im Fluß der Erscheinungen herrscht, ist nicht nur durch die Gegensätze oder den Weg aufwärts und abwärts bestimmt, sondern es hat einen tief religiösen Hintergrund. Der Beginn des Parmenideischen Lehrgedichts kündigt in alterthümlicher Erhabenheit eine mit dem religiösen Glauben zusammenhängende Wahrheit an. Die Pythagoreer zeigen denselben Charakter.

So entspricht es dem Zusammenhang der intellektuellen Entwicklung sowie dem Geiste dieser alterthümlichen Zeit, daß die tiefere Besinnung über das Prinzip des Kosmos aus dem religiösen Leben kam und dem entsprechend sich als Anforderung an den Gedanken der Gottheit geltend machte. — In der pythagoreischen Schule war die Trennung zwischen dem in der Wahrnehmung Gegebenen und einer metaphysischen Weltordnung vorbereitet. Der Kosmos wurde in zwei Erklärungsgründe in Bezug auf seinen Ursprung zerlegt; dem Unbegrenzten trat das, was Gestalt ist und gestaltet, gegenüber, das Prinzip der Form; dieses wurde von den Pythagoreern mathematisch gefaßt, in den Beziehungen zwischen Zahl und Raumgröße dargestellt, in die reale Welt der Töne sowie in die harmonischen Verhältnisse der kosmischen Massen verfolgt. — Xenophanes erwies aus dem religiösen Bewußtsein das Prinzip des Einen Seins. Die Vorstellung vom Tode der Götter ist unfromm; was aber in der Zeit entstanden ist, das ist auch vergänglich; daher ist der Gottheit ewiger und unveränderlicher Bestand zuzuschreiben. Ebenso ist mit dem Bewußtsein von der Macht und Vollkommenheit der Gottheit eine Mehrheit von Göttern nicht verträglich; die ewige Gottheit ist also Eine. So ist in Xenophanes mit der Besinnung über die Eigenschaften des Prinzips des Weltalls der Beginn einer durchgreifenden Polemik gegen das mythische Vorstellen verbunden, das eine Vielheit von Göttern annimmt, die geboren werden und sterben; er bereits

durchschaut das Anthropomorphistische im Götterglauben und dessen Unhaltbarkeit.

Die strengere Entwicklung dieses Prinzips des All-Einen scheint dadurch gefördert worden zu sein, daß Heraklit aus der Naturanschauung der jonischen Physiker, abschließend, als die Grundlage derselben die Formel von der allgemeinen Wandelbarkeit ableitete. — Das Bewußtsein des Unterschieds des ihm aufgehenden metaphysischen Bewußtseins von aller bisherigen Forschung erfüllt ihn mit herbem Stolz und vernichtender Kritik. Dieses metaphysische Bewußtsein bezieht sich nach der tiefen Einsicht des Heraklit gerade auf das, was den Menschen beständig umgiebt, was er beständig hört und sieht: während der gewöhnliche Zustand des Menschen ist, da und doch nicht dabei zu sein, faßt diese metaphysische Besonnenheit eben das überall Wiederkehrende in wachem Bewußtsein auf und spricht es aus. Und so tritt sie wie zu dem vulgären Dahinleben, das dem Schlaf gleicht, auch zu der Empirie in Gegensatz, welche sich in einzelner Kunde und Orientirung über den Kosmos ausbreitet, und die doch den Sinn nicht belehrt, zu der falschen Kunst, deren Typen ihm Pythagoras, Xenophanes, Hekatäos unter seinen Zeitgenossen und Vorgängern sind. — Diesem metaphysischen Bewußtsein geht nun das Weltgesetz der Abwandlung auf, welches an jedem Punkte des All gleichmäßig wirksam ist. Das sich abwandelnde All-Eine ist nicht nur als dasselbe in den Gegensätzen gegenwärtig, in jeder einzelnen Erscheinung selber ist schon ihr Gegensatz enthalten, in unsrem Leben ist der Tod, in unsrem Tod das Leben. — In diesen Gedanken, die alles Sein auflösen, lag dann der Grund für die Abwendung Heraklits von der positiven Wissenschaft der Zeit. Heraklit hat auch seine Physik dem Grundgedanken der Abwandlung unterworfen, und er hat selbst die Sonne in seine Rhythmik des Umsatzes hineingezogen: täglich sollte sie neu entstehen.

Dieser Gedanke, welchem gemäß Konstanz nur in dem Gesetz der Veränderungen besteht, enthielt zweifellos einen wichtigen Ansatzpunkt wahrer Einsichten; aber in der damaligen Lage der Wissenschaften mußte Heraklit dem Gedanken wie den Thatsachen

Gewalt anthun, und seine Schule, die Gesellschaft der „Fließenden", verfiel naturgemäß dem Skepticismus. Denn besteht nur der Fluß der Dinge d. h. der Umsatz eines Zustandes der Materie in den andern, fällt sonach die Konstanz nur in das Gesetz dieses Umsatzes: alsdann kann ein Prinzip, welches Träger dieser Umsatzbewegung wäre, nicht unterschieden werden. Wenn also Heraklit auch nur symbolisch das Feuer als ein solches Prinzip bezeichnete, so verfiel sein System damit dem inneren Widerspruch. Auch wurden ferner die regelmäßigen und konstanten Kreisbewegungen der Gestirne einer Erklärung aus dem Prinzip der Umwandlung unterworfen, und hierbei mußte sich zeigen, daß die stätige, unveränderliche Ursache, welche sie fordern, mit der Rhythmik der Umsätze in Widerspruch steht. So gerieth Heraklit mit den astronomischen Vorstellungen seiner Zeit nothwendig in Streit; so gelangte er zu seinen eigenen, paradoxen astronomischen Behauptungen, die nur als ein Rückschritt gedeutet werden können.

An dem Gegensatz gegen die Formeln des Heraklit hat wahrscheinlich Parmenides den Gedanken des Xenophanes zu voller metaphysischer Klarheit entwickelt. Er arbeitet, wie Heraklit, sich den Gehalt der Weltvorstellung tiefer bewußt zu machen. Auch er will nicht mehr in erster Linie sich im Weltall orientiren oder den thatsächlichen Zusammenhang der Bewegungen seiner großen Massen feststellen. Wol war Parmenides der erste, der die große Entdeckung von der Kugelgestalt der Erde als Schriftsteller vertrat, wenn er auch nicht als der Entdecker selber bezeichnet werden kann; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß er diese in der Astronomie epochemachende Einsicht in seiner unteritalischen Heimath schon bei den Pythagoreern vorfand. Aber der Anfang seines Lehrgedichts zeigt, daß eine metaphysische Besinnung über die allgemeinsten Eigenschaften des Weltzusammenhangs auch ihm als die große Aufgabe seines Lebens erschien. Derselbe Anfang macht zugleich sichtbar, daß dieser Weltzusammenhang für ihn allen religiösen Tiefsinn des mythischen Zeitalters in sich schloß, ganz wie dies auch bei Heraklit der Fall war. Aller Glanz der mythischen Welt, der Sitz der Gottheiten und

ihre strahlenden Gestalten sind nun in diese metaphysische Welt zusammengegangen. So ist es auch ein göttlicher Mund, der an diesem Beginne seines Gedichts den ganzen Gegensatz von Wahrheit und Irrthum in folgenden Sätzen zusammenfaßt: das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht; der Irrthum ist in der entgegengesetzten Annahme begründet, daß das Nichtseiende Existenz habe, daß das Sein nicht bestehe.

Die Fragmente sind nicht ausreichend, den genauen Sinn festzustellen, welchen seine Erläuterung und Begründung dieses seines Hauptsatzes gehabt hat [1]. Es ist zweifellos, daß er diesen Satz dadurch begründete, daß das Sein nicht von dem Denken getrennt zu werden vermag; das Nichtseiende kann weder erkannt noch ausgesprochen werden. Diese Beweisführung enthält augenscheinlich in sich, daß das Vorstellen, in welchem die Wirklichkeit gegenwärtig ist, nicht mehr übrig bleibt, sobald man die in ihm gegebene Wirklichkeit aufhebt. Doch ist ein solcher moderner Ausdruck freilich in Gefahr, nicht den einfachen und ganzen Sinn dieses alterthümlichen Denkens aufzufassen. Etwas einfacher und dem Sprachgebrauch des Parmenides näher sagen wir: ist das S e i n nicht da (eine abstrakte Bezeichnung für das „ist", welches die im Vorstellen gegebene Gegenständlichkeit ausdrückt), alsdann kann ja auch kein Denken vorhanden sein. — Da also nichts Anderes außer dem Sein existirt, so ist auch das Denken gar nicht etwas von dem Sein Unterschiedenes. Denn außer dem Sein ist überhaupt Nichts; es ist gleichsam der Ort, in welchem auch die Aussage stattfindet. Denken und Sein sind darum dasselbe. Nichtseiendes ist also ein Ungedanke, ein Nonsens in strengstem Verstande [2].

---

1) Nach der Beschaffenheit unserer Nachrichten über Parmenides kann die Erörterung seiner hervorragenden Stellung in der Geschichte der Metaphysik leider nur vermittelst einer Art von subjektiver Reproduktion stattfinden, die sonst nicht gestattet sein würde.

2) So erklärt sich wol der Sinn des viel discutirten Satzes: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (bei Mullach fr. phil. graec. I, 118, v. 40). Wenn Zeller (I^4, 512) *ἔστιν* liest und übersetzt: „denn dasselbe kann gedacht werden und sein", so wäre *νοεῖσθαι* zu erwarten, das „Können" entspricht

Diese Sätze enthalten allerdings das Denkgesetz des Widerspruchs in metaphysischer Fassung im Keime; aber ihre Tragweite reicht hierüber hinaus. In ihnen ist der Befund des Bewußtseinszusammenhangs, in welchem mit dem Subjekt das Objekt untrennbar verbunden ist und das Objekt den Charakter substantialer Festigkeit besitzt, in unentwickeltem Tiefsinn ausgesprochen.

Und so sind diese Sätze einerseits die *zureichende Grundlage für Wahrheiten*, welche nun das griechische Denken zunächst den mathematischen hinzufügte und welche den Uebergang von den letzteren zu einer wissenschaftlichen Betrachtung des Kosmos ermöglichten; sie sind andrerseits in der Dunkelheit, in welcher sie dem Bewußtsein zuerst aufgehen, der *Ausgangspunkt für überspannte Anforderungen des Denkens* an die allgemeinsten Eigenschaften des Weltzusammenhangs.

Diese in den oben angegebenen Sätzen des Parmenides implicite enthaltenen *Wahrheiten* sind einfach. Die erste liegt in der Auffassung der Eigenschaft unsres Bewußtseinszusammenhangs, welche Aristoteles in seiner Formel vom *Satze des Widerspruchs* in eine genauer bestimmte und dadurch haltbar gewordene Gestalt brachte. Die andere liegt in dem physischen Satze: *es giebt kein Entstehen und keinen Untergang*[1]; von dem wahrhaft Seienden ist Entstehen und Untergang auszuschließen; denn aus dem Nichtseienden kann Sein nicht entstehen, da dasselbe eben nicht ist, das Seiende aber würde nichts Anderes als sich selber erzeugen. Auch dieser Satz hat erst später, zunächst durch Anaxagoras und Demokrit, eine genauer eingeschränkte, haltbare Gestalt empfangen. Die beiden Sätze, von der Unbestimmtheit und den Uebertreibungen befreit, die ihnen bei

---

aber auch kaum dem Gedanken des Parmenides. Und der Sinn des Ausspruchs wird sichergestellt durch v. 94 *τωὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* und die sich anschließende Begründung.

1) Wir verzeichnen die älteste Fassung dieses Gedankens, welcher für die Naturwissenschaft so wichtig wurde, Parmenides v. 77 (bei Mullach fr. phil. graec. I, 121) *τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.* und v. 69 *τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.*

Parmenides anhaften, traten zu den Wahrheiten der Mathematik und ermöglichten so einen festen Ansatz für die Erkenntniß der Natur.

Jedoch gelangte Parmenides von diesen Wahrheiten, in Folge der unvollkommenen, unbestimmten Art, in welcher er sie auffaßte, zu Folgerungen, welche auch diese Weltansicht unbenutzbar für positive Forschung machten und ihr darum schließlich nur Anwendbarkeit für die Beweisführungen des Skepticismus übrig ließen. Die moderne Naturwissenschaft, indem sie von der Erhaltung des Stoffs und der Kraft ausgeht, verlegt die ganze Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Prädikate in die Relationen. Parmenides überspannt die Tragweite des als Grundsatz des Naturerkennens gültigen ex nihilo nihil fit und konstruirt ein ewiges, kontinuirlich im Raume sich erstreckendes, jede Veränderung und Bewegung ausschließendes Sein, in welches ihm alle Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung aufgeht. Er verneint von ihm aus die wirkliche, veränderliche, mannigfaltige Welt, und so wird ihm dann selbst ihr Schein unerklärlich.

So hoben denn Parmenides, Zeno, Melissus die ganze Welterklärung aus den Angeln, welche die ihnen vorausgegangene physische Wissenschaft geschaffen hatte. Diese ältere Physik hatte den Kosmos von einem bildenden Prinzip aus, welches eine unbestimmte Veränderlichkeit in sich hat, mit den Hilfsmitteln der Vorstellungen von Bewegung des Stoffes im Raume, qualitativer Veränderung, Entstehung des Vielen aus dem Einen erklärt. Nun wurden alle konstruktiven Prinzipien, mit welchen diese Physik arbeitete, in Frage gestellt. — Was eine Größe hat, ist theilbar; so gelange ich nie zu dem Einfachen, aus welchem das Zusammengesetzte besteht, wenn ich nicht das Gebiet des Räumlichen verlasse. Verlasse ich aber dieses, so kann ich aus unräumlich Einfachem nie das Räumliche zusammensetzen. Entsprechend kann jeder Zwischenraum zwischen zwei räumlichen Größen in's Unendliche getheilt werden. — Andrerseits wird jede Raumgröße von einer anderen umfaßt. — Der Weg, den ein bewegter Körper durchläuft, ist in's Unendliche theilbar.

In der That sind die Schwierigkeiten, welche diese Denker solchergestalt an dem Raume, der Bewegung, dem Vielen aufzeigten, innerhalb der Metaphysik selber unüberwindlich; nur der erkenntnißtheoretische Standpunkt, welcher auf den Ursprung der Begriffe zurückgeht, kann diese Widersprüche auflösen. Er erkennt, wie die Wirklichkeit in der Anschauung gegeben ist, und wie die unendliche Freiheit des Willens diese Wirklichkeit beliebig theilen und zusammensetzen, wie sie vermittelst der Abstraktion das reale Kontinuum und die Bewegung durch Punkte, durch Zerlegung der Bahn der Bewegung in solche Punkte nachbilden kann, ohne damit doch jemals die Realität der Anschauungsthatsache selber zu erreichen.

Jedem metaphysischen Theorem folgt als sein Schatten das Bewußtsein des dunklen Restes von aus ihm nicht ableitbaren Thatsachen. Heraklit's Werden widersprach seiner Konception von dem Feuer als lebendigem Substrat, an welchem das Werden haftet; dem Sein des Parmenides widersprach die veränderliche Welt. Der Fortgang der Metaphysik ist naturgemäß der zu immer komplicirteren Annahmen, welche in demselben Verhältniß geeigneter sind, die Thatsachen zu erklären, andrerseits aber auch eine wachsende Zahl von inneren Schwierigkeiten enthalten.

Zweites Kapitel.

Anaxagoras und die Entstehung der monotheistischen Metaphysik in Europa.

Neben Zeno und Melissus, welche so von der neu gewonnenen Grundlage aus ihre vernichtende Dialektik gegen alle Hilfsmittel der physischen Welterklärung richteten, treten Leukipp, Empedocles, Anaxagoras auf, welche auf diesem Boden die physische Welterklärung umgestalteten. In derselben Generation stehen jene skeptische und diese fortschreitende Richtung neben einander.

Schon damals bewährte sich, daß denen in der Wissenschaft die nützliche Wirkung gehört, welche nicht etwa die Wahrheit gegenüber dem Irrthum besitzen, sondern welche, vom Glauben an die Erkenntniß vorangetrieben, einen neuen Versuch machen, sich ihr anzunähern, auch indem sie Voraussetzungen hierbei verwenden, welche für den Verstand zur Zeit nicht widerspruchsfrei ausgebildet werden können. So wurden damals Bewegung und leerer Raum zur Erklärung benutzt, obwohl ohne Zweifel keiner der Forscher, welche von diesen Vorstellungen Gebrauch machten, die Schwierigkeiten aus ihnen zu entfernen im Stande war. Denn dies ist der Zweckzusammenhang der menschlichen Wissenschaft: an die Wirklichkeit tritt Versuch auf Versuch, sich ihr anzunähern und ihren Thatbestand erklärbar zu machen; die vollkommenen überleben die unvollkommenen. So entstand nun damals der neue metaphysische Grundbegriff des Elements, der genauer ausgebildete des Atoms. Die Folgerungen, welche aus den beiden dargelegten Prinzipien für den Begriff des Seins in der eleatischen Schule gezogen wurden, waren über das in diesen Prinzipien Gelegene hinausgegangen; übergewaltig waren zuerst die negativen Konsequenzen aufgetreten: die Weltansicht des All-Einen Seienden vernichtete den mannigfaltigen Kosmos. Daher schritt nun der Wille der Erkenntniß über sie hinweg; Leukipp, Empedocles, Demokrit versuchten, das Prinzip des Seins der Aufgabe einer Erklärung der veränderlichen, mannigfaltigen Welt anzupassen.

Ihr fundamentales Theorem setzte also in Parmenides ein. Es giebt weder Entstehen noch Vergehen, sondern — so fahren sie fort — nur Verbindung und Trennung von Massentheilchen vermittelst der Bewegung im Weltraum. Dies Theorem tritt bei ihnen ganz gleichförmig auf. — Daß es aus der eleatischen Schule hervorging, kann nachgewiesen werden[1]). Zwar können die historischen Bezüge, in welchen diese Männer

1) Simpl. in phys. f. 7r 6 ff. (Diels Doxogr. 483), wol aus Theophrast geschöpft: *Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος ... κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν.*

augenscheinlich unter einander standen, nicht mehr festgestellt werden. Auch kennen wir leider nicht die Art von Argumentation, vermöge deren Leukipp, Empedocles, Anaxagoras, Demokrit ihre Theorie der unveränderlichen Massentheilchen gegenüber dem Einen eleatischen Sein gerechtfertigt haben. Wie dem sei, nun wurde im Aufbau der europäischen Metaphysik von dem Begriff des Seienden aus Eine von den mehreren vorhandenen Möglichkeiten entwickelt und zwar die nächstliegende: Zerschlagung der Wirklichkeit in Elemente, welche einerseits den Anforderungen des Denkens an unveränderliche Anhaltspunkte seiner Rechnung genugthaten, andrerseits eine Erklärung von Veränderung, Vielheit und Bewegung nicht ausschlossen. Damit vollzog sich ein bedeutender Fortschritt. An die Stelle einer in unbestimmter Umwandlung wirksamen Kraft oder der Beziehung einer solchen auf einen grenzenlosen Stoff (Pythagoreer) traten sich selbst gleiche, unveränderliche Elemente. Aus jener Kraft konnte Alles erklärt werden, diese Elemente ermöglichten eine klare, übersichtliche Rechnung in der Welterklärung.

Damit tritt in die Erklärung des Kosmos *eine neue Art von Begriffen*. Solche waren das Atom des Leukipp, die Samen der Dinge des Anaxagoras, die Elemente des Empedocles sowie die mathematischen Figuren, aus denen Plato die Körperwelt konstruirte. Die erste Ursache als Erklärungsgrund (ἀρχή) war eine metaphysische Kategorie, welche der ganzen Wirklichkeit als in ihr gleichmäßig überall gegebener Theilinhalt untergelegt werden konnte. Der Begriff des Elements oder Massentheilchens (Atoms) ist an der äußeren Natur entwickelt worden und hat, vermöge seines Merkmals starrer Unveränderlichkeit, nur für sie Geltung. Auch ist er nicht ein *Bestandtheil* der Naturwirklichkeit d. h. ein in ihr enthaltener einfacher Begriff; solche sind Bewegung, Geschwindigkeit, Kraft, Masse. Vielmehr ist er eine konstruktive Schöpfung zur Erklärung von Naturerscheinungen, ganz wie der Begriff der platonischen Idee.

Indem der Begriff des Elements als metaphysische Realität auftrat und behandelt wurde, entstanden Schwierigkeiten, welche *unter diesen Bedingungen unüberwindlich* waren. —

Eine solche Schwierigkeit lag in der schon Leukipp zugeschriebenen Annahme, neben dem Seienden komme auch Existenz dem Nichtseienden zu d. h. dem leeren Raume. Und doch war ohne diese Annahme Bewegung nicht möglich. Anaxagoras leugnet, ja bekämpft den leeren Raum [1]), aber er vermag dann freilich das Ausweichen seiner Massentheilchen nicht zu erklären. — Eine weitere Schwierigkeit lag in der Annahme der Untheilbarkeit von kleinen Körpern, dergleichen die Atomisten lehrten. Hiergegen richtete, wie es scheint, Anaxagoras seine tiefsinnige Lehre von der Relativität der Größe [2]). — Endlich, lag eine Schwierigkeit in der Unerklärbarkeit der qualitativen Veränderung aus Atomen; ihr gegenüber entwickelte Anaxagoras eine sehr zusammengesetzte Theorie, und an diesem Punkte bemerkt man, welche Bedeutung für die Fortentwicklung der Atomistik das Auftreten des Protagoras hatte. Denn Protagoras steht zwischen Leukipp und Anaxagoras einerseits und der Vollendung des atomistischen Systems andrerseits. Seine Theorie der Sinneswahrnehmung ermöglichte erst die wissenschaftlich begründete Ablösung der Vorstellungen des Qualitativen von den Atomen, und daß sich Demokrit, vielleicht in einer besonderen Schrift, mit Protagoras auseinandergesetzt habe, wird ausdrücklich überliefert [3]). — Die Atomtheorie des Demokrit, von so viel Schwierigkeiten umgeben, durch Protagoras mit der Skepsis verbunden, erhielt durch Metrodor und Nausiphanes eine noch skeptischere Haltung; so gelangte sie durch Nausiphanes zu Epikur [4]); sie erhielt sich, allen Schwierigkeiten trotzend, weil sie, wie der weitere Verlauf zeigen wird, ein berechtigter Bestandtheil der Naturerklärung ist.

War schon der Begriff von Massentheilchen ein konstruktiver

1) Arist. Phys. IV, 6.

2) Simpl. in phys. f. 35 r. (Mullach I, 251 fr. 15). Dazu vgl. den einleuchtenden Nachweis Zeller's, Anaxagoras habe in seiner Schrift sich auf Leukipp polemisch bezogen (I^4, 920 f).

3) Plut. adv. Colot. c. 4. p. 1109 A. Vgl. Sext. Empir. adv. Math. VII, 389.

4) Zeller das. 857 ff.

metaphysischer Begriff: so entstand für diese Theoretiker der Massentheilchen nun das konstruktive Problem, ob aus ihnen allein der Kosmos erklärt werden könne.

An diesem Punkte der Entwicklung, es war in der schönsten Zeit Athens, trat nun im Zusammenhang mit der Lage der Wissenschaften diejenige Konstruktion des Kosmos in erstem groß gedachten Wurf hervor, welche der europäischen Metaphysik ihre lang dauernde Macht über den Geist unsres Welttheils verschafft hat. Dies ist die Lehre von einer vom Kosmos selber unterschiedenen Weltvernunft, welche als erster Beweger die Ursache des regelmäßigen, ja zweckmäßigen Zusammenhangs im Kosmos ist.

Der Monotheismus d. h. der Gedanke des Einen Gottes, welcher, von der Natur nicht nur im Begriff, sondern als Thatsächlichkeit gänzlich unterschieden, als eine rein geistige Macht die Welt regiert, entstand in dem Abendlande im Zusammenhang mit den astronomischen Untersuchungen; er ist daselbst zwei Jahrtausende lang durch ein Raisonnement getragen worden, welches in der Auffassung des Weltgebäudes seinen Rückhalt hatte. Mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst diesen einfachen Zusammenhang der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne mit einem ersten Beweger ersann. Seine Person erschien dem Alterthum als repräsentativ für eine Richtung des Geistes auf das Wissenswerthe, mit Vernachlässigung dessen, was Klugheit für den eigenen Nutzen sucht. „Anaxagoras soll einem, der ihn befragte, weswegen doch Jemand das Sein dem Nichtsein vorziehe, geantwortet haben: wegen der Betrachtung des Himmels sowie der über den ganzen Kosmos verbreiteten Ordnung" [1]). Diese Stelle verdeutlicht den Zusammenhang, in welchem die Alten den Geist seiner astronomischen Forschungen mit seiner monotheistischen Metaphysik erblickten. Von da ergoß sich über sein ganzes Wesen der Charakter von gefaßter Würde, ja Erhabenheit, den er nach der Auffassung guter Berichterstatter seinem Freunde Pericles mittheilte [2]).

---

1) Eth. Eudem. I, 5; vgl. Eth. N. X, 9.

2) Außer den bekannten Stellen Plutarch's vgl. den Phädrus Platos p. 270 A.

Die Trümmer seines Werkes über die Natur athmen dieselbe einfache Majestät. Man hält unwillkürlich den Anfang desselben mit der großen Urkunde des Monotheismus der Israeliten, der Schöpfungsgeschichte, zusammen. „Zusammt waren alle Dinge, unermeßlich an Menge und Kleinheit; denn auch das Kleine war ein Unermeßliches. Und da Alles zusammt war, war nichts deutlich hervortretend, wegen der Kleinheit" [1]. Anaxagoras zergliederte aber den Anfangszustand der Materie mit den Hilfsmitteln der unteritalischen Metaphysik. Die älteste Vorstellung von einer in selbstthätiger Umwandlung begriffenen Materie, welche Alles abzuleiten gestattete und sonach im Grunde Nichts, war in dieser unteritalischen Metaphysik beseitigt worden. Ihr folgend und mit Empedocles und Demokrit hierin einig, legte Anaxagoras seinem Denken den folgenden Satz zu Grunde: „Die Hellenen sprechen nicht mit Recht von Entstehung und Untergang. Denn kein Ding entsteht, noch geht es zu Grunde" [2]. Verbindung und Trennung, sonach Bewegung der Substanzen im Raume, trat an die Stelle von Entstehung und Untergang. Diese Massentheilchen, welche Anaxagoras, Leukipp und Demokrit zu Grunde legten, sind die Basis jeder Theorie über den Naturzusammenhang geblieben, welche einen festen, der Rechnung zugänglichen Ansatz fordert. In mehreren Punkten unterschieden sich nun die „Samen der Dinge" [3], auch kurzweg „Dinge" des Anaxagoras (sozusagen die Dinge im Kleinen) von den Atomen des Demokrit. Anaxagoras, nach der Lage der Forschung zu seiner Zeit, entwickelte den denkbar härtesten Realismus. In seinen Massentheilchen ist jede Abstufung von Qualität, welche die sinnliche Wahrnehmung irgendwo darbietet, gegeben. Und da ihm nun jede Vorstellung des chemischen Prozesses fehlte, mußte er zu zwei Hilfssätzen greifen, deren Paradoxie die Tradition nicht mehr aus dem Zusammenhang verstanden hat. In jedem Naturobjekt sind alle Samen der Dinge enthalten; aber

---

1) Simplic. in phys. f. 33 v. (Mullach I, 248 fr. 1.)

2) Simplic. in phys. f. 34 v. (Mullach I, 251 fr. 17.)

3) Simplic. in phys. f. 35 v. (Mullach I, 248 fr. 3.): *σπέρματα πάντων χρημάτων.*

unsere Sinne haben enge Grenzen der Empfindungsfähigkeit: hieraus erklärte er den täuschenden Schein qualitativer Veränderungen [1]). Alsdann aber findet sich schon bei Anaxagoras das Theorem von der Relativität der Größe, das die sophistische Epoche in negativem Sinne ausgebeutet hat, und dessen Tragweite später Hobbes selbständig entwickelte. Es scheint, daß Anaxagoras im Zusammenhang hiermit annahm, jeder für uns vorstellbare kleinste Theil sei wiederum als ein System zu betrachten, das eine Vielheit von Theilen in sich fasse. Verschiedene Experimente werden von ihm überliefert, durch welche er physikalische Grundvorstellungen zu befestigen unternahm. Als Physiker in eminentem Sinne wurde er von der Tradition bezeichnet.

Vermittelst einer gewagten Induktion übertrug er nun die Physik der Erde auf das Himmelsgewölbe.

Am hellen Tage fand bei Aegos Potamoi der Fall eines sehr großen Meteorsteines Statt. Anaxagoras ging davon aus, daß derselbe aus der Gestirnwelt stamme, und er schloß so aus dem Falle dieses Meteorsteines auf die physische Gleichartigkeit des ganzen Weltgebäudes [2]). Da er den Umlauf des Mondes um die Erde dieser näher als den Umlauf der Sonne ansetzte und entsprechend die Sonnenfinsternisse aus dem Zwischentreten des Mondes zwischen Erde und Sonne ableitete, so wird er auch aus den Sonnenfinsternissen geschlossen haben, daß der Mond eine große, dichte Masse sein müsse [3]). Die Schlüsse können nicht mehr

---

1) Es ist bemerkenswerth, daß das älteste Experiment über Sinnestäuschungen, über das Nachricht auf uns gekommen ist, von ihm in diesem Zusammenhang zum Beweis verwandt wurde. Setzt man dem Weiß tropfenweise eine dunkelfarbige Flüssigkeit zu, so vermag unsere Sinnesempfindung die schrittweisen Veränderungen der Färbung nicht zu unterscheiden, obgleich in der Wirklichkeit diese Veränderungen stattfinden. Seine Paradoxie vom schwarzen Schnee gehört demselben Zusammenhang an. — Andere Experimente des Anaxagoras Arist. Phys. IV, 6.

2) Dieser Schluß des Anaxagoras aus Silenus erhalten bei Diogenes Laert. II, 11 f.

Zu dem Folgenden sei bemerkt, daß gemäß dem Zweck der Darlegung davon abgesehen ist, ob Anaxagoras alle diese Theorien zuerst aufgestellt hat.

3) Hippol. philos. VIII, 9 (Diels 562): und zwar verbindet Hipp.

auf einleuchtende Weise hergestellt werden, vermöge deren er nun Stellungen, Größen und Ursachen des Leuchtens für die einzelnen Gestirne bestimmte. Die Mondfinsternisse erklärte er theils aus dem Erdschatten, theils aus zwischen Erde und Mond befindlichen, dunklen Körpern. — Die der Erde nächste Bahn unter den uns bekannten Gestirnen beschreibt der Mond, offenbar da er in den Sonnenfinsternissen zwischen Erde und Sonne tritt. Anaxagoras stellte eine Theorie der Mondphasen auf und, wie Plato als seine Aufsehen machende Behauptung hervorhob [1]), leitete er das Licht des Mondes (mindestens theilweise) aus der Bestrahlung desselben durch die Sonne ab; „indem die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neues Licht auf ihn (den Mond)“ [2]). In Zusammenhang hiermit hielt er den Mond mit seinen Schluchten und Bergen für bewohnt; es erinnert an den Meteorstein, wenn er die Fabel, daß der nemeische Löwe vom Himmel gefallen sei, dahin interpretirte: derselbe möge wol aus dem Monde gefallen sein. — Die Sonne dachte er als eine glühende Steinmasse, in einer entfernteren Region des Himmels umlaufend; indem er wol ihre Größe mit der des Mondes verglich, erklärte er sie für viel größer, als den Peloponnes, welchem er den Mond gleich setzte. — Auch die Sterne waren ihm solche glühende Massen, deren Wärme wir nur wegen der Entfernung nicht empfinden.

Diese Erkenntniß der physischen Gleichartigkeit in der Beschaffenheit aller Körper diente ihm als Lehrsatz, um, auf Grund der den Untersatz bildenden Thatsache der Umdrehung der Gestirne, seinen großen metaphysischen Schluß zu vollziehen. Denn in dem Theorem von der physischen Gleichartigkeit aller Weltkörper war auch die Einsicht enthalten, daß die Schwerkraft in ihnen allen wirke. Hieraus ergab sich die Nothwendigkeit der Annahme einer

in seinem Bericht miteinander: Anaxagoras habe Finsternisse und Mondphasen zuerst genau bestimmt, und: er habe den Mond für einen erdartigen Körper erklärt sowie Berge und Thäler auf ihm angenommen.

1) Vergl. indeß Parmenides v. 144 (Mullach I, 128).

2) Im Cratylus 409 A.

ihr entgegenwirkenden Kraft von außerordentlicher Stärke, welche den Kreisumschwung dieser schweren und mächtigen Körper hervorgebracht hat und erhält. An den Fall des genannten großen Meteorsteins knüpfte Anaxagoras die Erklärung: die ganze Sternwelt bestehe aus Steinen: würde der gewaltige Umschwung nachlassen, dann müßte sie abwärts stürzen [1]). Die Ueberlieferung vergleicht, ohne dem Anaxagoras diesen Vergleich zuzuschreiben, dieses dem Umschwung der Gestirne zu Grunde liegende Verhältniß zwischen der Schwerkraft, welche die Weltkörper abwärts zieht, und der den Umschwung hervorbringenden Kraft, welche ihren Fall hindert, mit dem, vermöge dessen der Stein nicht aus der Schleuder tritt, das Wasser in einer Schale beim Umschwung derselben, wenn dieser schneller als die Bewegung des Wassers nach unten ist, nicht ausgegossen wird [2]).

Mit diesem Schluß verknüpfte sich nun an dem jetzt erreichten Punkte ein zweiter, dessen Glieder vielleicht noch auf überzeugende Weise ergänzt werden können. Vermöge desselben bestimmte er diese Kraft, welche die Drehungen der Gestirne im Weltraum hervorbringe, als Eine beständig und zweckmäßig wirkende, welche von Außen, von der Weltmaterie ganz getrennt, den Umlauf der Gestirne hervorrufe und erhalte. So tritt das Weltprinzip der Vernunft (des *νοῦς*), getragen von einem astronomischen Raisonnement, in die Geschichte.

Die Drehung nämlich, welche Anaxagoras auf die der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft zurückführt, wird von ihm mit der Drehung (*περιχώρησις*) ausdrücklich in eins gesetzt, „in welcher sich Gestirne, Sonne und Mond, Luft und Aether gegenwärtig umdrehen" [3]). — Diese letztere ist natürlich die scheinbare, in welcher sich der ganze Himmel mit allen seinen Gestirnen täglich einmal

---

1) Diogenes a. a. O.

2) Humboldt, Kosmos (erste Ausg.) II, 348. 501 vgl. I, 139 u. a. a. O. nach Jacobis handschriftlichen Aufzeichnungen über das mathematische Wissen der Griechen, welche Aufzeichnungen Humboldt erwähnt, die aber verloren sind oder irgendwo verborgen ruhen. Plut. de facie in orbe Lunae c. 6. p. 923 C. Ideler, Meteorologia Graec. 1832 p. 6.

3) Simplic. in phys. f. 33 v. 35 r. (Mullach I, 249 fr. 6).

von Ost gegen West um unsere Erde bewegt. Anaxagoras kannte die Drehung der ganzen Himmelskugel um ihre Axe, wenn auch dieser Begriff der Axe noch nicht in seiner mathematischen Strenge von ihm gedacht wurde. Verfolgte er nun die parallelen Kreise, in welchen einige Gestirne theilweise über dem Horizonte umlaufen, andere ganz, bis zu den kleinsten Kreisen der Bären oder des dem Pole damals zunächst stehenden Sterns β des kleinen Bären: so mußte er eine, wenn auch noch so unvollkommene Vorstellung des nördlichen Endpunktes dieser Axe sich bilden [1]). — Hier erscheint eine Kombination der Nachrichten unausweichlich, durch welche man erst den Zusammenhang derselben unter einander und mit der damaligen Lage der Astronomie herzustellen vermag. Diese Stelle, welche den nördlichen Endpunkt eines Stabes bilden würde, um welchen wir die Drehung etwa stattfindend dächten, ist der kosmische Punkt, von welchem aus der Nus (die Weltvernunft) die Drehungsbewegung in der Materie begann, und von welchem aus sie noch gegenwärtig bewirkt wird. Der Nus fing mit dem Kleinen an; die Stelle, an welcher das geschah, war der Pol. Dieser war sonach die Stelle, an welcher die Drehung begann; von ihr aus hat sich dann die Drehung immer weiter verbreitet und wird sich verbreiten, und von ihr aus wurde mit der Drehung zugleich die Scheidung der Massentheilchen bewirkt. Die Wiederherstellung der Grundansicht des Anaxagoras in solchem Sinne ist nur die deutlichere Vorstellung des in folgenden Sätzen Enthaltenen: die von dem Nus hervorgebrachte Drehung ist identisch mit der gegenwärtigen Drehung

---

1) Womit die Art übereinstimmt, in welcher in dem Artikel des Diogenes über Anaxagoras der Pol erwähnt wird: Diog. II, 9. War doch der Theil des Himmels, an welchem diese Stelle sich befindet, seit den Zeiten Homer's besonders wichtig: „die Bärin, die sonst der Himmelswagen genannt wird, welche sich an derselben Stelle umdreht . . . und allein niemals in Okeanos' Bad sich hinabtaucht.“ Aratus bemerkt (phaen. 37 sq.), daß die Griechen bei ihrer Schifffahrt den großen Bären brauchen, weil er heller ist und leichter bei dem Einbruch der Nacht gesehen werden kann. Die Phönicier halten sich an den kleinen Bären, der zwar dunkler, aber den Schiffern nützlicher ist, weil er einen kleineren Kreis beschreibt.

der Himmelskugel, der Nus aber hat diese Drehung von einer kleinen Angriffsstelle aus hervorgebracht, und von dieser aus hat die Drehung sich immer weiter ausgebreitet. Denn diese Sätze führen auf einen Anfangspunkt, an welchem der kleinste Kreis an der Himmelskugel beschrieben wird.

Geht man nun von dieser Grundvorstellung aus, so übersieht man, wie Anaxagoras seinen Monotheismus erschloß. War er von der Verbreitung der Wirkung der Schwerkraft in allen Himmelskörpern ausgegangen und hatte eine entgegenwirkende Kraft postulirt, so schloß er jetzt näher, auf Grund der gemeinsamen Drehung aller Stellen der Himmelskugel, (indem er für die Eigenbewegungen von Sonne, Mond und Planeten einen besonderen mechanischen Erklärungsgrund sich vorbehielt) auf Eine von der Materie dieser Körper unabhängige, zweckmäßig, sonach intelligent wirkende Kraft. „Das Andere hat einen Theil von Allem mit sich verbunden. Der Nus aber ist ein Unermeßliches und Selbstherrliches und er ist mit keinem Dinge[1]) gemischt, sondern allein für sich ruhet er auf sich selber“[2]). — Zuerst: der Nus muß von der Materie gesondert sein; denn wäre er dem Anderen beigemischt, so würde das mit ihm Zusammengemischte ihn hindern, so daß er kein Ding so zu beherrschen vermöchte, wie er nun vermag, da er auf sich selber ruht[3]). Und zwar wurde eine solche selbständige Kraft, welche die gemeinsame Drehung hervorbringt, überhaupt am einfachsten von der Weltkugel räumlich getrennt und von einer Angriffsstelle außerhalb derselben die Drehung und Weltbildung bewirkend gedacht; für Anaxagoras, welchem der Nus das „Leichteste“ und „Reinste“ aller „Dinge“, sonach ein verfeinertes Stoffliches oder doch an der Grenze von Stofflichkeit noch befindlich gewesen ist, war diese Vorstellung unvermeidlich. — Alsdann: die Erkenntniß der gemeinsamen Bewegungen an der ganzen Himmelskugel vervollständigte diesen Schluß dahin, daß diese von außen

1) Anaxagoras sagt: keinem χρήματι, Massentheilchen.

2) Simplic. das. f. 33 v. (Mullach I, 249 fr. 6).

3) Ebendaselbst.

wirkende Kraft Eine sei. — Endlich: die Betrachtung der inneren Zweckmäßigkeit des Weltgebäudes wie der einzelnen Organisationen der Erde ließ diesen ersten Beweger als einen nach innerer Zweckmäßigkeit wirkenden Nus erkennen. Diese Zweckmäßigkeit des Weltalls ist aber nicht seine Angemessenheit für die Zwecke des Menschen, sondern die immanente, deren Ausdruck die Schönheit, deren Folgethatsache der einheitliche Zusammenhang für einen Verstand ist, welche daher auf Einen ordnenden, aber sozusagen unpersönlichen Verstand zurückweist [1]).

So entsprang in der schönsten Epoche der griechischen Geschichte aus der Wissenschaft vom Kosmos, insbesondere aus der astronomischen Forschung, der griechische Monotheismus d. h. der Gedanke von dem bewußten Zweck als Leiter des einheitlichen und zweckmäßigen Bewegungsinbegriffs im Kosmos und von der Vernunft als dem selbständigen, zweckmäßig wirkenden Beweger. Der Mann, der ihn entwarf, ward von der athenischen Bevölkerung jener Tage mit einer Mischung von Bewußtsein seiner fremdartigen Erhabenheit und von Scherz der Nus genannt. Den Kreis von Anaxagoras, Pericles und Phidias umgab diese große Lehre mit einer Fremdartigkeit, die von dem altgläubigen Volke stark empfunden wurde und ihn unpopulär machte. In dem Zeus des Phidias empfing dieser Gedanke seinen künstlerischen Ausdruck.

Es ist hier nicht der Ort, darzulegen, wie Anaxagoras die Schwierigkeiten überwand, welche die Durchführung seines großen Gedankens im Einzelnen darbot. — Den ersten Schritt in seiner genaueren Konstruktion der Weltentstehung nöthigte ihm eine eingebildete Schwierigkeit ab. Die Sache ist sehr bezeichnend für das Vorherrschen der Vorstellungen von geometrischer Regelmäßigkeit im griechischen Geiste. Die schiefe Stellung des Pols und der parallelen Kreise der Gestirne zum Horizont bestimmte ihn zu der Annahme, ursprünglich habe die Drehung

1) Arist. de anima I, 2 p. 404 b 1 von Anaxagoras: *πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει.* Anaxagoras selbst (Mullach I, 249 fr. 6): *καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος.*

der Gestirne parallel dem Horizont von Ost nach West stattgefunden, sonach habe die Drehungsaxe der Weltkugel senkrecht zu der oberen Fläche der Erde gestanden (welcher er die Gestalt einer flachen Walze gab); der Endpunkt dieser Axe trifft die über dem Horizont so sich erhebende Kuppel in der Mitte (im Zenith). Indem sich dann die Erdoberfläche gegen Süden neigte, erhielt der Pol seine jetzige Stellung; und zwar geschah es gleich nach dem Auftreten des organischen Lebens auf der Erdoberfläche. Die Berichterstatter setzen dies in Beziehung zu dem Entstehen verschiedener Klimate und bewohnter im Gegensatz zu unbewohnbaren Erdstrichen [1]).

Die Vorstellung des Anaxagoras, wie nun durch den Umschwung, welchen der Nus in der Weltmaterie hervorbrachte, die Gestirne und ihre Bahnen entstanden, ist sehr unvollkommen. Man sieht auch hier, wie in der Atomistik: aus einzelnen Prämissen, welche der modernen Wissenschaft konform sind, entspringen noch keine entsprechenden Ergebnisse, da andere nothwendige Prämissen fehlen und falsche aus dem Sinnenschein abstrahirte physikalische Vorstellungen dafür eingesetzt werden. — Das im Anfangszustande des Anaxagoras Gebundene wird durch die Umdrehung auseinandergerissen, und seiner Natur folgend, steigt nun das Warme, Glänzende, Feuerartige, das Anaxagoras als Aether bezeichnet, aufwärts; aus der Atmosphäre setzt sich niederwärts das Flüssige ab, aus diesem das Feste, welches nach einer weiteren Grund-

1) Diels 337 f. die parallelen Stellen des Plutarch und Stobäus, vgl. Diog. II, 9. Daß die Erde nach Anaxagoras sich gegen Süden geneigt habe, nicht umgekehrt Himmelsaxe und Pol eine Neigung ausführten, muß nach dem Wortlaut der parallelen Stellen und den Angaben über die entsprechende Theorie der Atomisten angenommen werden. Humboldt, Kosmos 3, 451 scheint die Stelle auf die Schiefe der Ekliptik zu beziehen. „Das griechische Alterthum", sagt er, „ist viel mit der Schiefe der Ekliptik beschäftigt gewesen . . . nach Plutarch plac. II, 8 glaubte Anaxagoras: „daß die Welt, nachdem sie entstanden und lebende Wesen aus ihrem Schooße hervorgebracht, sich von selbst gegen die Mittagsseite geneigt habe" . . . „Die Entstehung der Schiefe der Ekliptik dachte man sich wie eine kosmische Begebenheit." Dies Mißverständniß ist wol durch die Beziehung dieser Neigung der Erdfläche auf die Entstehung der Klimate entstanden.

vorstellung dem Ruhezustand zustrebt. Von diesem Sinkenden reißt der Umschwung Theile ab, welche nun als Gestirne rotiren.

Nun tritt aber erst die Lebensfrage dieser Kosmogonie hervor. Anaxagoras hatte vor Allem die Aufgabe zu lösen, die ihm bekannten Bewegungen am Himmel zu erklären, welche sich der täglichen allgemeinen Drehung nicht unterordnen lassen: so die jährliche Bewegung der Sonne, die Mondbahn, die so unregelmäßigen scheinbaren Bewegungen der anderen ihm bekannten Wandelsterne. Er erklärte diese Bewegungen mechanisch, indem er in dem Gegendruck der durch den Umschwung dieser Gestirne zusammengepreßten Luft eine dritte kosmische Ursache einführte [1].

Hier war der Punkt, welcher diese groß gedachte Kosmogonie des Anaxagoras schon im Zeitalter Platos nicht mehr möglich erscheinen ließ. Die genauere Kenntniß der scheinbaren Bahnen der fünf mit bloßem Auge sichtbaren Planeten, deren Zahl in Platos Zeit schon bestimmt ist, ließ die Erklärung aus dem Gegendruck der Luft als ganz unzureichend erscheinen. Und so erfuhr die monotheistische Metaphysik des Anaxagoras eine bemerkenswerthe Umgestaltung.

Die eine Richtung schied von der Eigenbewegung der Planeten die gemeinsame tägliche Bewegung des ganzen Himmels in der Ebene des Aequators als eine scheinbare aus und führte dieselbe auf eine tägliche Bewegung der Erde zurück. In Folge hiervon brauchte sie nicht diese Eigenbewegungen der Planeten einer gemeinsamen Drehung einzuordnen. Die andere Richtung ersann einen ungeheuren Mechanismus, vermittelst dessen innerhalb der gemeinsamen Bewegung des Himmels die zusammengesetzte Be-

---

1) Dies ist von Sonne und Mond überliefert. Es darf aber wol angenommen werden, daß er auch die anderen von ihm wahrgenommenen unregelmäßigen Bewegungen am Himmel auf dieselbe Ursache zurückführte, welche er in Bezug auf Sonne und Mond annahm. Planeten als ihren Ort wechselnde Gestirne unterschieden er und seine Zeitgenossen, Arist. meteorol. I, 6 p. 342 b 27, und aus ihrem Zusammentreten erklärte er die Kometen. Aber noch Demokrit kannte ihre Zahl und ihre Bewegungen nicht genauer, Seneca nat. quaest. 7, 3. Vgl. Schaubach Anax. fr. p. 166 f.

wegung der Wandelsterne hervorgebracht würde, und sie gab dem entsprechend die Annahme einer einzigen und einfachen Kraft für die Erklärung dieses Systems von Bewegungen auf. Das erstere thaten Pythagoreer zuerst; in den Fragmenten des Philolaus haben wir diese kosmische Ansicht vor uns. Das zweite that die astronomische Schule, an welche sich Aristoteles anschloß, und theils auf diese theils auf den neuen Versuch des Hipparch und Ptolemäus stützte sich dann die das Mittelalter beherrschende Metaphysik. So wurde also diese herrschende europäische Metaphysik weiter in der Ausbildung ihrer Vorstellung von der die Gestirnwelt bewegenden Kraft durch Zerlegung der verwickelteren Bahnen der Planeten geleitet. Diese Zerlegung geschah nach der Regel der astronomischen Forschung, die schon Plato formulirte: geht man von den Bahnen aus, welche die Wandelsterne am Himmel beschreiben, so sind die gleichmäßigen und regelmäßigen Bewegungen zu suchen, welche die gegebenen Bahnen erklären, ohne den Thatsachen Gewalt anzuthun [1]). Die Formel der Aufgabe schließt die richtige Fassung von Problem und Methode, zugleich aber auch jene willkürliche Voraussetzung über die Bewegungen in sich, welche die alte Astronomie an die Zurückführung auf Kreisbewegungen festnagelte. Indem diese Formel angewandt wurde, wandelte sich die anaxagoreische Lehre vom weltbewegenden Nus um in die aristotelische von einer Geisterwelt, in welcher unter dem ersten die vollkommene Bewegung der Fixsternsphäre unmittelbar bewirkenden, unbewegten Beweger die Drehung der anderen zahlreichen Sphären von eben so viel ewigen und unkörperlichen Wesen hervorgebracht wird.

1) Bericht des Sosigenes bei Simplic. zu de caelo Schol. p. 498 b 2 τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.

Drittes Kapitel.

Die mechanische Weltansicht durch Leukipp und Demokrit begründet. Die Ursachen ihrer vorläufigen Machtlosigkeit gegenüber der monotheistischen Metaphysik.

Vergeblich stellte sich damals dieser großen Lehre von der das Weltall zweckmäßig bewegenden Vernunft die atomistische Weltansicht in den Weg, welche Leukipp und Demokrit begründet haben, und die durch Epikur und Lukrez zu Gassendi und den modernen Theorien einer bloßen Mechanik von Massentheilchen hinüberreicht. Unter den Gründen, welche dem Einfluß des Demokrit in seiner Zeit entgegenstanden, befand sich gewiß in erster Linie, daß von seinen Prämissen aus damals eine genauere Erklärung der Bewegungen der Weltkörper ganz unmöglich war.

Es ist dargelegt worden, wie mit der allgemeinen Lage der griechischen Wissenschaft nach dem Auftreten der parmenideischen Metaphysik die Theorie der Massentheilchen entstand; sie war repräsentirt von Empedocles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit[1]. Auch kann noch festgestellt werden, wie die atomistische Theorie der zwei letztgenannten Denker zunächst in metaphysischen Betrachtungen begründet war. Denn Leukipp und Demokrit beweisen ihre Theorie, unter der Voraussetzung der Realität von Bewegung und Theilung, aus dem eleatischen Begriff von dem Sein als einer untheilbaren Einheit sowie aus der mit ihm verbundenen Leugnung von Entstehen und Vergehen[2]: so leiten sie das Atom und den leeren Raum ab.

Wir suchen die Bedeutung der atomistischen Theorie in ihrer damals von Leukipp und Demokrit erfundenen Gestalt uns deutlich zu machen. Wir sehen dabei ganz von ihrer eben hervorgehobenen metaphysischen Begründung ab und sondern die Betrachtung ihres allgemeinen wissenschaftlichen Werthes von der ihrer Benutzbarkeit in der damaligen Lage der Wissenschaft.

---

1) S. 197 ff.
2) S. 195 Anm.

Diese atomistische Theorie, wie sie nun Leukipp und Demokrit begründen, ist, nach der scientifischen Brauchbarkeit bemessen, die bedeutendste metaphysische Theorie des ganzen Alterthums. Sie ist der einfache Ausdruck der Anforderung des Erkennens an seinen Gegenstand, für das Spiel der Veränderungen, des Entstehens und Vergehens stätige, standhaltende Substrate zu haben. Dies erreicht die atomistische Theorie, indem sie mit natürlichem Sinne den Vorgängen von Theilung und Zusammensetzung der Einzeldinge, von scheinbarem Verschwinden eines Dinges im Wechsel des Aggregatzustandes und dem Wiedersichtbarwerden desselben folgt; so gelangt sie zu kleinen Dingen, Substanzen, welche als stätig raumerfüllend untheilbare Ganze sind. Denn wenn die Zerreißung eines Dinges als darum möglich vorgestellt wird, weil dies Ding aus diskreten Theilen besteht, so bilden die Grenze dieser Zerlegung Theile, welche darum nicht mehr trennbar sind, weil sie nicht mehr aus diskreten Theilen zusammengesetzt sind. Die atomistische Theorie kann alsdann die untrennbaren Einheiten als unveränderlich bestimmen, gleichsam als die wahren parmenideischen Substanzen; denn Veränderung ist ihr nur durch Verschiebung von Theilen erklärbar. Sie kann endlich, was der wahre Sinn aller ächten Atomistik ist, das anschauliche Bild von Bewegungen im Raume, Entfernungen, Ausdehnungen, Massen auf diese Welt des Kleinen, welche sich der Sichtbarkeit entzieht, übertragen. Zu den Bestandtheilen dieses anschaulichen Bildes gehört auch der leere Raum; denn bevor wir von der Atmosphäre zureichende Begriffe ausbilden, glauben wir die Dinge in ihn ausweichen zu sehen, und auch nach Berichtigung dieser Vorstellung können wir Bewegung nur vermittelst dieses Hilfsbegriffs eines Leeren denken, in welches die Objekte ausweichen. Diese einfache Anschaulichkeit vollendet sich durch zwei weitere Theoreme: jede Wirkung, die im Kosmos stattfindet, wird auf Berührung, Druck und Stoß zurückgeführt; dem entsprechend wird jede Veränderung auf die Bewegung der sich gleichbleibenden Atome im Raume reducirt, und sonach werden alle Eindrücke von

Qualitäten außer Dichtigkeit, Härte und Schwere der Sinnesempfindung zugewiesen und den Objekten abgesprochen [1]). Eine solche Betrachtungsweise mußte dem mit den sinnlichen Objekten beschäftigten Verstande zusagen, wenn sie auch zunächst nur den Werth einer Metaphysik hatte, so lange ihre Anwendbarkeit auf die Probleme der Naturwissenschaft noch eine so geringe war. Daher ist sie, nachdem sie einmal da war, dem griechischen Denken nicht wieder verloren gegangen.

Aber diese atomistische Theorie konnte andrerseits zu der Zeit des Leukipp und Demokrit nicht zur Herrschaft gelangen, da die Bedingungen für ihre Verwerthung zur Erklärung der Phänomene fehlten. Die Bewegungen der Massen im Weltraum bildeten das Hauptproblem der Naturwissenschaft jener Tage, und seit dem Auftreten des Anaxagoras war immer mehr die Untersuchung der Planeten in den Vordergrund getreten. Trotzdem lehnt sich Demokrit in entscheidenden Punkten der astronomischen Konstruktion noch an Anaxagoras an, dessen Theorie sich doch als nicht ausreichend erweisen mußte. Ja Demokrit besaß überhaupt in seinen Voraussetzungen keine Mittel astronomischer Erklärung.

Nimmt man an [2]), er habe den Fall der Atome im leeren Raume von oben nach unten in Folge ihrer Schwere und

1) An diesem wichtigen Punkte kam Protagoras der genaueren Begründung der Atomistik zu Hilfe.

2) So Zeller I³ 779. 791, dessen Auffassung bestimmend gewesen ist (z. B. Lange, Geschichte des Materialismus I², 38 ff.). Ich kann nur andeuten, warum seine Gründe mich nicht überzeugen. Die Stellen Arist. de caelo IV, 2 p. 308 b 35, Theophrast de sensibus 61. 71 (Diels 516 ff.) erweisen nur die im Text angegebenen Sätze über Atomverbindungen. Aber man ist nicht berechtigt, Gewicht und senkrechten Fall von diesen zusammengesetzten Körpern auf das Verhalten der im δῖνος kreisenden Atome zu übertragen. Vermeidet man dies, so sind solche Stellen in Einklang mit denen, welche den senkrechten Fall der Atome als Anfangszustand ausschließen und als solchen den δῖνος statuiren: Arist. de caelo III, 2 p. 300 b 8. Metaph. I, 4 p. 985 b 19. Theophrast bei Simplic. in phys. f. 7 r 6 ff. (Diels 483 f.) Diogenes Laert. IX, 44. 45. Plutarch plac. I, 23 mit Parallelst. (Diels 319) Epicur. ep. 2 bei Diogen. Laert. X, 90. Cicero de fato 20, 46.

das proportionale Verhältniß der Geschwindigkeit dieser ihrer Fallbewegung zu ihrer Masse als Voraussetzungen für die Erklärung des Kosmos betrachtet, demnach eine zusammenhängende mechanische Ansicht entworfen: dann erscheinen die von ihm benutzten Erklärungsgründe als ganz unzureichend; das Mißverhältniß dieser Theorie zu der Erklärung des gedankenmäßig geordneten Kosmos konnte in diesem Falle doch kaum etwas Anderes als Lächeln in der mathematischen Schule Platos hervorrufen. Schon die Bahn eines geworfenen Körpers konnte zeigen, wie vorübergehend die Wirkung der einzelnen Anstöße von einander treffenden Atomen gegenüber der beständig abwärts ziehenden Schwere sei.

Jedoch ist diese Auffassung der Nachrichten über Demokrit kaum haltbar. Demokrit blieb dabei stehen, die ewige Bewegung der Atome im leeren Raume sei durch ihre Beziehung zu diesem bedingt. Den ersten Bewegungszustand dachte er als eine kreisende Bewegung aller Atome, als δῖνος. In diesem Dinos stoßen die Atome aneinander, verbinden sich und aus ihrer Anhäufung bildet sich ein Kosmos, der dann schließlich durch einen aus mächtigeren Massen bestehenden zertrümmert wird. Wo nun eine einzelne Atomverbindung entsteht, existirt innerhalb derselben ein bestimmtes quantitatives Verhältniß der Atommasse zu dem in der Verbindung enthaltenen leeren Raume; hierdurch ist die Verschiedenheit des Gewichts bei gleicher Größe bedingt, das Aufsteigen der einen Atomverbindungen, das Fallen der anderen von oben nach unten, und zwar mit entsprechend verschiedener Geschwindigkeit. Die Unbestimmtheit und Fehlerhaftigkeit dieser Grundvorstellungen mußte eine solche Bewegung der Atome als ganz werthlos für die Welterklärung erscheinen lassen.

Nicht anders verhält es sich auf dem biologischen Gebiet, auf welchem ein originaler Fortschritt Demokrit's in Bezug auf Naturerkenntniß noch aus den Quellen erkennbar ist: ist hier doch Demokrit augenscheinlich der einzige namhafte Vorgänger des Aristoteles. Soviel der hier noch so ungesichtete Zustand der Fragmente und Nachrichten erkennen läßt, bestand das Verdienst Demo-

krit's in der Ausbildung sorgfältiger beschreibender Wissenschaft, ja er verschmäht hier sogar nicht, den Thatbestand durch Vorstellung eines Verhältnisses von Zweckmäßigkeit zwischen den Organen des thierischen Körpers und den Aufgaben seines Lebens verständlich zu machen.

Hieraus verstehen wir, was sich nun ereignete. Die monotheistische Metaphysik Europas hat nicht nur die pantheistischen Elemente der alten Zeit, die in Diogenes von Apollonia fortwirkten, sondern auch die mechanische Welterklärung als ungenügende Konstruktionen zur Seite geschoben. Jedoch hat sie nicht vermocht, dieselben zu vernichten. Die mechanische Weltansicht sprach eine dem Verstande entsprechende Möglichkeit aus und blieb aufrecht, mit starkem Bewußtsein ihrer im Rechnen mit den sinnlichen Thatsachen wurzelnden Kraft; der Tag ihres Sieges brach freilich erst an, als die experimentellen Methoden sich ihrer bemächtigten. Die pantheistische Weltansicht entsprach einer Gemüthslage, welche bald in der stoischen Schule ihre Erneuerung bewirkte. Aber stärker als diese beiden metaphysischen Grundansichten war der skeptische Geist. Er hatte in der eleatischen Schule Widersprüche in den Grundvorstellungen der Physik des Kosmos entwickelt, welche von keiner Metaphysik aufgelöst werden konnten. Er hatte aus der Schule Heraklit's vermittelst des Widerspruchs im Werden einen Tummelplatz des Skepticismus gemacht. Dieser skeptische Geist war mit jedem neuen metaphysischen Versuche gewachsen und überfluthete nun die ganze griechische Wissenschaft. Er wurde begünstigt durch die Veränderungen in dem sozialen und politischen Leben von Athen, das seit Anaxagoras die griechische Wissenschaft centralisirte. Er wurde gefördert durch eine Umänderung der wissenschaftlichen Interessen, welche die Beschäftigung mit geistigen Thatsachen, mit Sprache, Redekunst, Staat in den Vordergrund rückte. Der Wissenschaft vom Kosmos trat unter diesen Umständen der Anfang einer Erkenntnißtheorie gegenüber.

Blicken wir voraus. Welches wird unter diesen Umständen das Schicksal der monotheistischen Weltansicht sein?

Die monotheistische Metaphysik ist auch von der skeptischen Bewegung nicht gestört worden; sie war unabhängig von den einzelnen metaphysischen Positionen in der Anschauung des gedankenmäßigen Zusammenhangs des Kosmos begründet; zudem war sie getragen von einer inneren Entwicklung des religiösen Lebens; so wird sie auf der neuen von den Sophisten und Socrates geschaffenen Grundlage durch Plato und Aristoteles vollendet werden. Es entsteht der höchste Ausdruck, den der griechische Geist für den Zusammenhang der Welt gefunden hat, welcher in der Anschauung als schön, vor dem Erkennen als gedankenmäßig sich darstellt.

Das wird geschehen, indem sich der monotheistische Grundgedanke mit einer neuen Bestimmung über das Wesenhafte verbindet, in welchem der Zusammenhang des Kosmos gefunden werden kann. Sucht man das wahrhaft Seiende, so bietet sich ein doppelter Weg. Die veränderliche Welt kann einerseits in konstante Bestandtheile zerlegt werden, deren Relationen sich ändern, andrerseits kann die Konstanz in der Gleichförmigkeit gesucht werden, welche das Denken in dem Wechsel selber auffaßt. Und zwar wird zunächst diese Gleichförmigkeit in den Inhalten gefunden, wie sie in der Wirklichkeit wiederkehren. Lange Zeiten werden vergehen, in welchen die menschliche Intelligenz vorwiegend auf dieser Stufe des Erkennens verharrt. Dann erst, in Folge einer tiefer greifenden Zerlegung der Erscheinungen, findet sie die Regel der Veränderungen in dem Gesetz, und damit ist die Möglichkeit gegeben, für dieses Gesetz in den konstanten Bestandtheilen Angriffspunkte zu finden.

Aber was auch geschieht, jeder Gestalt des europäischen Denkens folgt das skeptische Bewußtsein der Schwierigkeiten und Widersprüche in den grundlegenden Voraussetzungen. Immer wieder beginnt die Metaphysik, unermüdlich, an einem tiefer gelegenen Punkte der Abstraktion von Neuem die Arbeit des Aufbaus. Werden nicht auch da jedesmal die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche die Metaphysik begleiten, nur in einer noch verwickelteren Weise wiederkehren?

Viertes Kapitel.

Zeitalter der Sophisten und des Socrates. Die Methode der Feststellung des Erkenntnißgrundes wird eingeführt.

Seit etwa der Mitte des fünften Jahrhunderts vor Christus fand eine intellektuelle Umwälzung in Griechenland statt, welche die Geister so tief bewegte, wie keine Veränderung der Ideen seit dem Vorgang der Entstehung der Wissenschaft selber.

Mit jedem neuen metaphysischen Entwurf war der skeptische Geist gewachsen und machte sich nun mit souveränem Bewußtsein geltend. Die sozialen und politischen Veränderungen verstärkten das Gefühl der Independenz in den Individuen. Sie bewirkten einen Wechsel in der Richtung der Interessen, durch welchen die Technik der mit dem Staatsleben zusammenhängenden Thätigkeit innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Vordergrund trat. Sie riefen eine glänzende, die Aufmerksamkeit von ganz Griechenland wie durch Zauber auf sich ziehende Berufsklasse in das Leben, die Sophisten, welche dem neu entstandenen Bedürfniß durch einen höheren Unterricht für die politischen Geschäfte entsprachen. Die geistige Welt begann den Griechen neben der Natur aufzugehen.

Im Beginn dieser Erschütterung aller wissenschaftlichen Begriffe sprach Protagoras, der leitende Kopf dieser neuen Berufsklasse vor Gorgias, die Formel der Zeit aus. Der Relativismus, welchem diese Formel Ausdruck gab, enthielt den ersten Ansatz einer Erkenntnißtheorie.

Der Mensch ist „das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind"; so lautete es in dem berühmten Anfang seiner philosophischen Hauptschrift. Was einem jeden erscheint, ist auch für ihn. — Aber diese Sätze des Protogoras müssen in Bezug auf die Grenzen genau aufgefaßt werden, in denen sie mit Sicherheit aus den dürftigen Resten nachgewiesen werden können. Sie sind nicht der Ausdruck einer allgemeinen Theorie des Bewußtseins, welcher jede in demselben gegebene

Thatsache untergeordnet wurde. Sie enthalten daher nicht unseren heutigen, kritischen Standpunkt. Vielmehr sind sie nur die Formel für seine geniale Wahrnehmungslehre, die sich augenscheinlich unter dem Eindruck der medicinischen Betrachtungen seiner Zeit entwickelt hatte, und sie beschränken sich im Zusammenhang derselben auf die prädikativen Bestimmungen über die Außenwelt, dagegen stellen sie nicht die Realität einer solchen in Frage. — Wir erläutern das näher. Der Obersatz des Schlusses, welcher zu seiner Formel führte, war: Wissen ist äußeres Wahrnehmen. Wir können nicht mehr feststellen, ob dieser Obersatz die von ihm nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gebrachte Voraussetzung seines Standpunktes war oder ob derselbe von ihm in bewußter Klarheit hingestellt wurde. Der Untersatz zeigte an dem Vorgang der Wahrnehmung, daß diese von ihrem Gegenstand nicht getrennt werden könne, der Gegenstand nicht von ihr d. h. das wahrgenommene Objekt nicht von dem wahrnehmenden Subjekt, für welches es da ist. So ist Protagoras der Begründer der Theorie des Relativismus, welche nachher von den Skeptikern fortgebildet worden ist [1]. — Aber dieser sein Relativismus behauptete zwar von den Qualitäten der Dinge, daß sie nur in der Relation bestünden, dagegen nicht von der Dinglichkeit selber. Süß, wenn man das Subjekt wegdenkt, welches die Süßigkeit schmeckt, ist nichts mehr; es besteht nur in der Relation auf die Empfindung. Daß ihm aber mit dieser Empfindung des Süßen nicht das Objekt selber verschwand, zeigt seine nähere Theorie der Wahrnehmung. Berührt ein Objekt das Sinnesorgan und verhält sich so jenes thätig, dieses leidend: so entsteht einerseits in diesem Sinnesorgan Sehen, Hören, die bestimmte sinnliche Empfindung, andrerseits erscheint nunmehr das Objekt als farbig, tönend, kurz in verschiedenen sinnlichen Qualitäten. Diese Erklärung des Vorgangs ermöglichte dem Relativismus des Protagoras erst eine Theorie der Wahrnehmung, und man sieht wol,

1) Schon Sextus Empiricus bezeichnet ihn als Relativisten, adv. Math. VII, 60: *φησὶ . . . τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.*

er konnte nicht die Realität der Bewegung außerhalb des Subjektes, durch welche die Wahrnehmung ihm entstand, zugleich wieder dadurch aufheben, daß er alle Dinglichkeit selber in Frage stellte[1]). — Er entwickelte alsdann die verschiedenen Zustände des empfindenden Subjekts und zeigte so die Bedingtheit der Qualitäten des erscheinenden Objekts durch diese Zustände. So ging aus seiner Wahrnehmungslehre die Paradoxie hervor, die Wahrnehmungen seien in Widerspruch miteinander, jedoch alle gleich wahr[2]).

Dieser Relativismus hat in Verbindung mit dem Skepticismus der Eleaten und Herakliteer Plato bestimmt, die Erkenntniß jenseit der veränderlichen Phänomene aufzusuchen; er konnte von Aristoteles muthig weggedrängt, doch nicht widerlegt werden; er behielt seine Anhänger und erscheint nach Aristoteles in der für die griechische Metaphysik des Kosmos undurchdringlichen Rüstung der skeptischen Schule.

Viel geringer waren die Schriften von Sophisten, welche aus der negativen Richtung der eleatischen Schule skeptische Konsequenzen zogen. Eine solche war die nihilistische Brandschrift des Gorgias „über das Nichtseiende oder die Natur". Sie bezeichnet den äußersten Punkt, zu welchem eine gehaltlose Skepsis fortging. Aber es ist wichtig festzustellen, daß die Voraussetzungen der Metaphysik der Alten auch an diesem Punkte nicht überschritten wurden. Wir haben keine Andeutung, daß Gorgias die Phänomenalität der Außenwelt behauptet hätte. Dies hat kein Grieche

1) Die Beziehung der Wahrnehmungslehre des Protagoras auf Heraklit und die Erklärung der Wahrnehmung durch ein Zusammentreffen der Bewegungen, sonach eine Berührung, erscheint schon dadurch gesichert, daß Protagoras seinem Theorem nur durch ein Eingehen in den Wahrnehmungsvorgang Anschaulichkeit geben konnte, die Möglichkeit aber ausgeschlossen ist, daß er eine solche gegeben, Plato ihm aber eine ganz andere untergeschoben hätte. Sie wird bestätigt durch die Darstellung des Sextus Empir. hypot. I, 216 f. adv. Math. VII, 60 ff., welche nicht auf Plato als ausschließliche Quelle zurückgeführt werden kann (Zeller I[4], 984). Von dieser Differenz abgesehen verweise ich auch auf die Darstellung bei Laas, Idealismus und Positivismus I, 1879.

2) Arist. Metaph. IV, 4 p. 1007 b 22.

gethan; denn dies hätte in sich geschlossen, daß er von dem objektiven Standpunkt auf den des Selbstbewußtseins übergetreten wäre. Vielmehr setzt der Streitsatz des Gorgias eben voraus, daß ein anderes Sein als das der Außenwelt nicht bestehe. Er hebt — ächt griechisch — das Sein auf, indem er zeigt, daß die Außenwelt durch die Begriffe, welche in ihr enthalten sind, nicht gedacht werden kann. Und zwar thut er dies vermittelst einer Voraussetzung über das Sein, welche ihn in der objektiven Wissenschaft vom Kosmos ganz befangen zeigt. Er zerstört nämlich die Möglichkeit, daß das Sein als anfangslos und Eines gedacht würde, welche die Eleaten übrig gelassen hatten, durch Folgerungen aus der Räumlichkeit des Seienden. So erscheint diese Räumlichkeit des Seins als die Voraussetzung seines Denkens [1]). Dem entspricht, daß er allem Seienden zumuthet, entweder bewegt oder ruhend zu sein, Bewegung aber dann in dem Sinne faßt, daß sie Theilung einschließt. Der Gedanke liegt gar nicht in seinem Gesichtskreis, daß nach der Zerstörung der Begriffe, durch welche die Außenwelt gedacht werden kann, das Subjekt, in welchem wahrgenommen und gedacht wird, als Realität zurückbleibe. So sieht man den Skepticismus in diesem Kopfe an die Schranken des griechischen Geistes anstoßen: er durchbricht sie nicht.

Denn bevor die Selbstbesinnung in dem Subjekt selber eine keinem Zweifel unterworfene Realität aufdeckte, ward Realität nur in der Vertiefung in den Naturzusammenhang aufgesucht. Wo daher Realität im Alterthum geleugnet wurde, war diese Leugnung entweder mit dem tragischen Bewußtsein der Trennung des Erkennens von seinem Objekte verbunden oder mit dem frivolen Bewußtsein, welches mit dem Schein spielte und sich in ihm sonnte [2]).

1) Ps. Arist. de Melisso etc. p. 979 b 21 ff.

2) Langes Auffassung des Zusammenhangs der griechischen intellektuellen Entwicklung gelangt zu der Antithese: „wir haben oben gezeigt, wie abstrakt genommen, der Standpunkt der Sophisten hätte weiter entwickelt werden können, aber wenn wir die treibenden Kräfte hätten nachweisen sollen, welche vielleicht ohne Dazwischenkunft der sokratischen Reaktion solches geleistet hätten, so würden wir in Verlegenheit gerathen." Gesch.

In der mächtigen intellektuellen Organisation des Socrates[1]) vollzog sich eine tiefe und anhaltende Gedankenarbeit, durch welche im Zweckzusammenhang des Erkennens eine neue Stufe erreicht wurde. Er fand in der Sophistik das prüfende, zweifelnde Subjekt vor, welchem gegenüber die vorhandene Metaphysik nicht Stand hielt. In der ungeheuren Erschütterung aller Vorstellungen suchte er einen Halt; durch dieses Positive in seiner großen wahrheitsdurstigen Natur schied er sich von den Sophisten. Er zuerst wandte beharrlich die Methode an, von dem vorhandenen Wissen und Glauben der Zeit auf den Rechtsgrund jedes Satzes zurückzugehen[2]). Er setzte also an die Stelle eines aus genialen Aufstellungen ableitenden Verfahrens eine Methode, welche jede Aufstellung auf ihre logische Begründung zurückführte. — Und zwar, wie in diesem griechischen Volke auch das wissenschaftliche Leben ein öffentliches war, mußte die einfachste, nächstliegende Form von Untersuchung des Rechtsgrundes für die umherschwirrenden Meinungen die Frage nach diesem Rechtsgrunde sein, welche den Gefragten nicht losließ, bis er das Letzte

---

d. Materialismus I, 43. So wären nach Lange die Prämissen der modernen Erkenntnißtheorie im fünften Jahrhundert vor Christus dagewesen: nur die Personen fehlten, welche die Konsequenz gezogen hätten!

1) Die kritischen Schwierigkeiten, welche aus der Verschiedenheit zwischen der Relation des Xenophon und dem platonischen Bilde entspringen, lösen sich nicht zureichend vermittelst des von Schleiermacher aufgestellten und seitdem von der Forschung meist acceptirten Kanons (vgl. nebst Litt. bei Zeller II[3] 85 ff.), sondern indem man Platos Apologie des Socrates zur kritischen Entscheidung zwischen jener Relation und den anderen platonischen Schriften verwerthet. Die Vertheidigung hatte nur dann einen Sinn, wenn sie ein treues Bild des Socrates, mindestens in Bezug auf die Gegenstände der Anklage, gab. Diese Treue der Darstellung ist also hier gewährleistet, während sie in allen andren Werken Platos nur durch eine der Diskussion mehr ausgesetzte Untersuchung festgestellt werden kann.

2) Ueber diesen fundamentalen Thatbestand besteht Einigkeit zwischen der direkten Darstellung in der Apologie, der ganzen Stellung die Plato seinem Socrates giebt, und der Hauptstelle des Xenophon über das Verfahren des Socrates Memorab. IV, 6, vgl. bes. daselbst § 13 ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον und 14 οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές. Er suchte ἀσφάλειαν λόγου (§ 15).

gesagt hatte: das sokratische Gespräch[1]). In ihm wurde das analytische, auf den letzten Erkenntnißgrund des wissenschaftlichen Bestandes, schließlich der wissenschaftlichen Ueberzeugung überhaupt zurückgehende Verfahren in der Geschichte der Intelligenz entbunden. Und daher ward dies Gespräch, nachdem der unermüdliche Frager durch seine Richter zum Schweigen gebracht worden, zur Kunstform der Philosophie seiner Schule. — Indem er so die vorhandene Wissenschaft, die vorhandenen Ueberzeugungen auf ihren Rechtsgrund prüfte, wies er nach, daß eine Wissenschaft noch nicht vorhanden sei und zwar auf keinem Gebiet[2]). Von der ganzen Wissenschaft des Kosmos hielt vor seiner Methode nur die Zurückführung des zweckmäßigen Zusammenhangs im Kosmos auf eine weltbildende Vernunft Stand. Er fand aber auch kein deutliches Bewußtsein der wissenschaftlichen Nothwendigkeit auf dem Gebiet des sittlichen, des gesellschaftlichen Lebens. Er sah das Handeln des Staatsmanns, das Verfahren des Dichters ohne Klarheit über seinen Rechtsgrund und daher unvermögend, sich vor dem Gedanken zu rechtfertigen. Aber er entdeckte zugleich, daß gerecht und ungerecht, gut und böse, schön und häßlich einen unwandelbaren, dem Streit der Meinungen enthobenen Sinn haben.

Hier auf dem Gebiete des Handelns gelangte die Macht der Selbstbesinnung, welche mit ihm in die Geschichte trat, zu positiven Ergebnissen. Der Erkenntnißgrund der Sätze und Begriffe auf diesem Gebiet liegt zunächst im sittlichen Bewußtsein. Indem Socrates von den Allgemeinvorstellungen, die galten, den Sätzen, die herrschend waren, ausging, prüfte er dieselben an einzelnen Fällen und dem Verhalten des sittlichen Bewußtseins zu denselben und so, durch entgegenstehende Instanzen hindurch schreitend, entwarf er sittliche Begriffe. Sein Verfahren bestimmte sich daher hier näher dahin, das sittliche Bewußtsein zu befragen, um an ihm als dem Erkenntnißgrunde aus den Allgemeinvorstellungen Begriffe zu ent-

1) Dieser Zusammenhang mit sokratischer Ironie vorgetragen Plat. Apol. p. 21 B f., vgl. Xenoph. Mem. IV, 5 § 12.
2) Plat. Apol. 22—24.

wickeln und zu rechtfertigen, welche das klare Maß für das handelnde Leben sein konnten [1]).

Hat nun Socrates die Grenzen überschritten, welche wir als die des griechischen Menschen überhaupt bezeichnet haben? Auch der Selbstbesinnung des Socrates geht nicht auf, daß die Außenwelt Phänomen des Selbstbewußtseins, daß uns aber in diesem selber ein Sein, eine Wirklichkeit gegeben sei, deren Erkenntniß uns allererst eine unanfechtbare Realität aufdeckt. Wol ist diese Selbstbesinnung der tiefste Punkt, den der griechische Mensch in dem Rückgang auf die wahre Positivität erreichte, wie das frivole Nichts des Gorgias die äußerste Grenze bezeichnet, zu welcher sein skeptisches Verhalten gelangte. Sie ist aber nur der Rückgang in den Erkenntnißgrund des Wissens; daher entspringt aus ihr Logik als Wissenschaftslehre, wie sie Plato als Möglichkeit sah und Aristoteles ausführte. Im Zusammenhang hiermit steht dann die Aufsuchung des Erkenntnißgrundes für sittliche Sätze im Bewußtsein: und aus ihr entspringt die platonisch-aristotelische Ethik. Daher ist diese Selbstbesinnung logisch und ethisch; sie entwirft Regeln für die Beziehung des Denkens zum äußeren Sein in der Erkenntniß der Außenwelt, für die Beziehung des Willens zu ihm im Handeln; aber noch ist in ihr keine Ahnung, daß im Selbstbewußtsein eine mächtige Realität aufgehe, ja die einzige, deren wir unmittelbar inne werden, noch weniger davon, daß alle Realität nur in unserem Erlebniß gegeben sei. Denn diese Realität wird für die metaphysische Besinnung erst vorhanden sein, wo der Wille in ihren Horizont tritt.

1) Vgl. Xenophon's Relation der einzelnen Gespräche sowie die unbeholfene, aber wahrhafte Charakteristik des Verfahrens von Socrates IV, 6, nach welcher er sittliche und politische Fragen durch Zurückführung auf Begriffe, welche an dem Erkenntnißgrund des sittlichen Bewußtseins erwiesen wurden, zur Entscheidung brachte. Hierbei ist die besondere Natur dieser Werthbegriffe, welche Sätze in sich schließen, zu erwägen. Vgl. weiter Aristoteles (Stellen b. Bonitz ind. Arist. p. 741); wenn dieser Metaph. XIII, 4 p. 1078^{b} 27, dem Socrates Induktion und Begriffsbestimmung (nicht nur die letztere) zuschreibt, so muß berücksichtigt werden, daß derselbe ein analytisches Verfahren als Bestandtheil der logischen Operation nicht kennt und darum das ganze Verfahren des Socrates der Induktion unterordnen muß.

Fünftes Kapitel.

Plato.

Vermittelst der neuen Methode des Socrates gestaltete Plato die Wissenschaft vom Kosmos, von seinem gedankenmäßigen Zusammenhang und seiner vernünftigen einheitlichen Ursache fort. So entstand die dem wissenschaftlichen Ergebniß des Socrates entsprechende Metaphysik als Vernunftwissenschaft. Nur diesen Fortschritt in dem Erkenntnißzusammenhang heben wir aus seinen Schriften heraus, dem Zauber derselben hier widerstehend, der gerade aus der Verschmelzung solcher Sätze mit den Empfindungen eines von der Schönheit der griechischen Welt gesättigten Genius entspringt.

Fortschritt der metaphysischen Methode.

Der Fortschritt ist in der sokratischen Schule vollzogen; Wissenschaft, damals sagte man: Philosophie, ist nun nicht mehr Ableitung von Erscheinungen aus einem Prinzip, sondern ein Gedankenzusammenhang, in welchem der Satz durch seinen Erkenntnißgrund gewährleistet ist. Diesem logischen Bewußtsein Platos erscheinen alle Denker vor Socrates wie Märchenerzähler. „Jeder, scheint es, hat uns sein Geschichtchen erzählt, wie Kindern. Der Eine: dreierlei wäre das Seiende, bisweilen Einiges davon unter einander im Streit, dann wieder Alles sich befreundet, da es dann Hochzeiten giebt und Zeugungen und Auferziehen des Erzeugten. Ein anderer nimmt der Dinge zwei an, feucht und trocken oder warm und kalt, macht ihnen ein gemeinsames Bett und verheirathet sie. Unser eleatisches Volk aber vom Xenophanes und noch früher her trägt seine Geschichte so vor, als ob das, was wir Alles nennen, nur Eines wäre" [1]). Im

1) Plato, Sophistes 242 CD. Vgl. die verwandte Schilderung Theätet 180 f. und den entsprechenden Uebergang zu der Aufgabe, von den Behauptungen der älteren Schulen auf die Erkenntnißgründe derselben zurückzugehen.

Gegensatz hierzu ist dem Schüler des Socrates das Merkmal wirklicher Erkenntniß der Zusammenhang des Satzes mit dem Erkenntnißgrund und die durch ihn bedingte Denknothwendigkeit[1]). Dieser Erkenntnißzusammenhang nach Grund und Folge gelangt daher nun als das die Wissenschaft Konstituirende zum Bewußtsein. Und zwar richtet der organisatorische Geist Platos nicht wie Socrates an die, welche er auf dem Markte findet, sondern an die Märchenerzähler der vergangenen Tage insgemein, „als ob sie selbst zugegen wären", die sokratische Frage nach dem Zusammenhang der von ihnen behaupteten Sätze mit dem in dem Bewußtsein Feststehenden[2]). Er fragt kraft der sokratischen Methode: der Dialog ist daher seine Kunstform, die Dialektik seine Methode; Socrates ist der Führer des Gesprächs, den seine Feinde tödteten, um seine Fragen verstummen zu machen, und den nun Plato an diesen Feinden rächt.

Ja indem dieser organisatorische Geist die Mathematik der Zeit in seiner Schule zusammenfaßt und diese Schule zu einem Mittelpunkt der mathematischen Gedankenarbeit macht, indem er die mathematische Naturwissenschaft, insbesondere die Astronomie in Bezug auf ihren theoretischen Werth und ihre Evidenz prüft: bringt der Begriff einer Rechenschaft über unser Wissen die erste Einsicht in die zusammenhängende Organisation der Wissenschaften vom Kosmos hervor. Die Philosophie empfängt nun die Aufgabe, von den Voraussetzungen, welche in jenen Wissenschaften noch ohne Rechenschaft über ihre Giltigkeit eingeführt werden, zu den ersten Erkenntnißgründen zurückzugehen, welche diese Rechenschaft enthalten[3]). Und so entsteht in Plato ein klares Bewußtsein über das Problem, dessen Lösung nach der formalen Seite die griechische

1) Timäus 51 E. Meno 97 f. Politie VI, 506.

2) Sophistes 243 ff. Theätet 181 ff.

3) Politie VI, 511 entwirft, zum ersten Mal in der Geschichte der Wissenschaften, dieses Problem der Wissenschaftslehre; alsdann wird Politie VII, 523—534 eine Uebersicht dieser positiven Wissenschaften gegeben, und aus ihr das Problem der Dialektik abgeleitet: „die dialektische Methode allein geht, die Voraussetzungen (ὑποθέσεις) aufhebend, gerade zum Anfang selbst, damit dieser fest werde" (533 c.).

Wissenschaftslehre, nach der realen die griechische Metaphysik gewesen ist. Diese beiden grundlegenden philosophischen Wissenschaften sind in dem Geiste Platos noch ungetrennt, und sie sind auch für Aristoteles nur zwei Seiten desselben Erkenntnißzusammenhangs. Plato bezeichnet diesen Erkenntnißzusammenhang als Dialektik.

So tritt diese Rechenschaft über das Wissen in die bisherige Forschung ein, welche auf die ersten Ursachen gerichtet war. Das Erkennen sucht die thatsächlichen Bedingungen, unter deren Annahme das Sein wie das Wissen, der Kosmos wie das sittliche Wollen gedacht werden können. Diese Bedingungen liegen für Plato in den Ideen und ihren Beziehungen zu einander; die Ideen stehen nicht unter der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung und werden nicht von den Schwierigkeiten einer Erkenntniß der veränderlichen Welt berührt; sie treten vielmehr neben die Erkenntniß der ruhenden, sich immer gleichen und typischen räumlichen Gebilde und ihrer Beziehungen sowie der Zahlen und ihrer Verhältnisse. Gleich ihnen werden sie in der Veränderlichkeit der Welt nirgend als einzelne äußere Objekte gesehen, sind aber in ihrem typischen Bestande die für den Verstand darstellbaren, einer streng wissenschaftlichen Behandlung zugänglichen Bedingungen, welche Dasein und gleicherweise Erkenntniß der Welt möglich machen[1]).

Die revolutionäre Erschütterung der europäischen Wissenschaft hat so zu einer höheren Stufe des methodischen

1) Politie VII, 527 B wird die Meßkunst als eine „Wissenschaft des immer Seienden" bezeichnet und dem entsprechend neben die Entwicklung der Ideen gestellt. Die rein theoretische Gedankenarbeit Platos ist von der Mathematik als der damals schon konstituirten Wissenschaft geleitet. Ist ihm zunächst die Zahl das sinnliche Schema des rein Begrifflichen, so drängte die Konsequenz seines Systems zu einer Unterordnung der mathematischen Größen und der Ideen unter einen gemeinsamen Begriff, welcher dann der allgemeinste Ausdruck der Bedingungen für die Denkbarkeit der Welt wäre. Diesen fand er später in einem abstrakteren Begriff von Zahl: dem entsprechend unterschied er zwischen Zahlen im engeren Verstande, welche aus gleichartigen Einheiten bestehen, so daß jede dieser Zahlen von der anderen nur der Größe nach verschieden ist, und den Idealzahlen, deren jede von der anderen der Art nach unterschieden ist.

Denkens geführt; wir bezeichnen das Verhältniß dieser Stufe zu den älteren Versuchen, welche wir nunmehr hinter uns lassen.

Die Mittel zu den bisherigen intellektuellen Fortschritten lagen, wie die Entwicklung seit Thales zeigt, in der Erweiterung der Erfahrung und der Anpassung von Erklärungen an deren Thatbestand. Das Verfahren des Denkens, welches die Geschichte der Wissenschaften hierbei gewahren läßt, ist ein Einsetzen von Voraussetzungen (Substitution), alsdann eine versuchsweise Benutzung derselben; unvollkommene Erklärungen gehen beständig in großer Zahl zu Grunde, wie wir denn diese Grausamkeit des Zweckzusammenhangs gegenüber der mühsamen Arbeit der Individuen beständig um uns ausgeübt sehen und selber von ihr bedroht sind; lebensfähige dagegen passen sich den Anforderungen an Erkenntniß der Wirklichkeit schrittweise an und bilden sich so fort. So haben sich die Atomtheorie und die Lehre von den substantialen Formen allmälig entwickelt. Und als Grundlage dieser Einordnung der Erfahrungen unter lebensfähige Erklärungen wird, wenn auch noch in bescheidenem Umfang, die Mathematik bereits benutzt. — Nun bestehen die Erklärungen der Wissenschaft bis zu der in Plato vollzogenen Umwälzung nur in einem unmethodischen Schlußverfahren auf Ursachen, auf einen ursächlichen kosmischen Zusammenhang. Von Plato ab ist Erklärung der methodische Rückgang auf die Bedingungen, unter welchen eine Wissenschaft vom Kosmos möglich ist. Diese Methode geht von der Korrespondenz des Erkenntnißzusammenhangs mit dem realen Zusammenhang im Kosmos aus. Daher sie, auf der Basis der natürlichen Ansicht, diese Bedingungen zugleich in irgend einer Weise als Ursachen (sonach als Voraussetzungen, Prinzipien) betrachtet. — Wird diese Form des wissenschaftlichen Verfahrens für sich dargestellt, so sondert sich die Logik von dem metaphysischen System selber, wenn auch beide vermittelst der Voraussetzung der Korrespondenz mit einander in innerer Verbindung bleiben. Diesen Schritt sollte erst Aristoteles thun, und damit verschaffte er dieser auf dem Boden der natürlichen Weltansicht errichteten Metaphysik erst volle Klarheit über ihr Verfahren. Seine Logik ist demgemäß nur die Darstellung der Form der eben dargelegten vollkommneren Methode der Metaphysik.

Die Lehre von den substantialen Formen des Kosmos tritt in die monotheistische Metaphysik ein.

Und welches sind nun die Prinzipien, welche diese Rechenschaft über unser Wissen auffindet und deren Entwicklung das letzte Ziel der platonischen Wissenschaft ist?

Die Metaphysik Europas thut nun auch in Rücksicht ihres Inhaltes einen weiteren entscheidenden Schritt. Die konstanten Bedingungen der veränderlichen Welt konnten in der damaligen Lage der Wissenschaft, in welcher Vorstellungen, wie die von der Ursprünglichkeit und Vollkommenheit kreisförmiger Bewegungen am Himmel oder von dem Streben jedes durch Stoß bewegten Körpers auf der Erde nach seinem Ruhezustand noch nicht durch eine beharrliche, vom Versuch unterstützte Arbeit der Zerlegung komplexer Zusammenhänge in die einzelnen Verhältnisse von Abhängigkeit verbessert worden waren, keineswegs mit wirklichem Nutzen für die Erkenntniß in Atomen und deren Eigenschaften aufgesucht werden. Denn zwischen diesen Atomen und dem Formzusammenhang des Kosmos fehlte jede Verbindung. In dem System der Formen selber und in demselben entsprechenden psychischen Ursachen mußte der europäische Geist den metaphysischen Zusammenhang der Welt sehen, welcher ihren letzten Erklärungsgrund enthalte.

Wer empfände nicht in dem bestrickenden Glanz der schönsten Werke Platos, daß die Ideen nicht nur als Bedingungen für das Gegebene in seiner reichen dichterischen, ethisch gewaltigen Seele Bestand hatten. Seine Ausgangspunkte sind die sittliche Person, der Enthusiasmus, die Liebe, die schöne, gedankenmäßige, in Maßen geordnete Welt, sein Ideal ist das wahrhaft Seiende, welches alle Vollkommenheit in sich schließt, die seine erhabene Geistesrichtung forderte. Er schaute die Ideen in diesem Thatbestand, dachte sie nicht nur als die Bedingungen desselben. An dieser Stelle muß aber jede Erörterung ausgeschlossen bleiben, welche den Ursprung dieser großen Lehre zum Gegenstande hat. Wir haben

es mit dem Zusammenhang seiner Gedanken zu thun, sofern dieser in der Beweisführung auftritt und in dieser systematischen Form den weiteren Fortgang der europäischen Metaphysik bestimmte.

Das Seiende, welches dem Werden und Vergehen entnommen ist, findet die von Plato ausgehende Richtung des metaphysischen Geistes in dem Hintergrund der in Raum und Zeit auftretenden Erscheinungen, den unsere Allgemeinvorstellungen ausdrücken oder zu dem sie doch emporleiten. Die Metaphysik setzt damit nur fort, was die Sprache begonnen hat. Diese bereits hat in den Namen für Allgemeinvorstellungen, insbesondere für die Gattungen und Arten, Wesenheiten aus den einzelnen Erscheinungen herausgehoben. Die Anwendung der Worte führt unvermeidlich mit sich, daß dies immer Wiederkehrende, welches das Vorstellen als einen Typus an die Dinge heranbringt, wie eine Macht über sie empfunden wird, welche die Dinge ein Gesetz zu verwirklichen zwingt. Die Allgemeinvorstellung, welche in dem Sprachzeichen einen abgeschlossenen Ausdruck empfängt, enthält schon ein Wissen von dem sich Gleichbleibenden im Kommen und Gehn der Eindrücke, soweit dieses ohne Analysis der Erscheinungen, sonach aus der bloßen Anschauung derselben hergestellt werden kann. Jedoch vollzieht sich in der Sprache dieser Vorgang ohne Bewußtsein des Werthes seiner Erzeugnisse für die Erkenntniß des Zusammenhangs der Erscheinungen. Indem nun das Bewußtsein hiervon aufgeht, sonach diese Allgemeinvorstellungen in ihrer Beziehung zu den Thatsachen, welche durch sie vorgestellt werden, sowie zu den anderen neben-, über- oder untergeordneten Allgemeinvorstellungen bestimmt, berichtigt und definirt werden, entsteht der Begriff und der Zusammenhang der Begriffe. Und indem die Philosophie den Inhalt und den Zusammenhang der Welt in dem System dieser Begriffe festzustellen unternimmt, entsteht diejenige Form der Metaphysik, welche als Begriffsphilosophie bezeichnet werden kann; dieselbe hat so lange das europäische Denken beherrscht, bis sozusagen von der tiefer liegenden Gleichförmigkeit des Weltzusammenhangs der Vorhang weggezogen worden ist.

Diese Metaphysik der substantialen Formen drückte aus, was das unbewaffnete Auge der Erkenntniß erblickt. Das, was das Spiel der Kräfte im Kosmos stets neu hervorbringt, bildet einen erkennbaren, immer gleichen Inhalt der Welt. Das, was im Wechsel der Orte, Bedingungen und Zeiten stets wiederkehrt, nein vielmehr immer da ist und niemals schwindet, bildet einen Zusammenhang der Ideen, dem Unvergänglichkeit zukommt. Während der einzelne Mensch an einer einzelnen Stelle in Raum und Zeit auftritt und verschwindet: verharrt doch, was in dem Begriff des Menschen ausgedrückt ist. Auch denken wir an nichts anderes zunächst, wenn wir den Gehalt der Welt uns vorzustellen bemüht sind. Wir denken an die Gattungen und Arten, Eigenschaften und Thätigkeiten, welche die Buchstaben der Schrift dieser Welt bilden. Diese sind, in ihren Beziehungen zu einander aufgefaßt, für das natürliche Vorstellen der unveränderliche Bestand der Welt, welchen dies Vorstellen fertig vorfindet, an dem es gar nichts zu ändern vermag und der ihm daher als objektiver zeitloser Bestand gegenübersteht. Wie sie dann zu Begriffen in der Wissenschaft geprägt worden sind, enthielten sie so lange unsere Erkenntniß des Weltinhaltes, als wir nicht die Erscheinungen aufzulösen und durch Zergliederung auf Zusammenwirken von Gesetzen zurückzuführen vermochten. Während dieser ganzen Zeit war die Metaphysik der substantialen Formen das letzte Wort der europäischen Erkenntniß. Und auch nachher fand das metaphysische Denken in der Beziehung des Naturmechanismus zu diesem ideellen und in Zusammenhang hiermit teleologisch aufgefaßten Gehalt des Weltlaufs ein neues Problem.

Jedoch konnte auf dem Standpunkt des natürlichen Systems unserer Vorstellungen, welchen die Metaphysik einnimmt, das Verhältniß dieser Ideen, wie sie den konstanten Inhalt des Weltlaufs bilden, zu diesem selber, zu der Wirklichkeit, nicht auf angemessene Weise bestimmt werden. Einerseits hat erst die Erkenntnißtheorie, indem sie das, was im Denken als Erklärungsgrund gegeben ist, nach seinem Ursprung und seiner durch den-

selben bedingten Geltung von dem sondert, was in der Wahrnehmung als Wirklichkeit gegeben ist, das Verhältniß des Dinges zur Idee richtig auszudrücken vermocht. Daher sehen wir jede metaphysische Theorie dieses Verhältnisses an ihren Widersprüchen zu Grunde gehen; jede scheiterte an der Unmöglichkeit, das Verhältniß der Ideen zu den Dingen inhaltlich in Begriffen auszudrücken. Andrerseits hat erst die positive Wissenschaft, welche das Allgemeine in dem Gesetz des Veränderlichen aufsuchte, die wahrhaft wissenschaftliche Grundlage geschaffen, durch welche für diese Typen der Wirklichkeit die Grenzen ihrer Geltung und die Unterlage ihres Bestandes festgestellt wurden.

Dies war im Allgemeinen die geschichtliche Stellung der Metaphysik der substantialen Formen, deren Schöpfer Plato gewesen ist, innerhalb des Zusammenhangs der intellektuellen Entwicklung.

Innerhalb dieser Metaphysik der substantialen Formen entwickelte nun aber Plato nur eine der Möglichkeiten, das Verhältniß dieser Ideen zu der Wirklichkeit und den Einzeldingen auszudrücken, also ein reales Sein der Ideen mit dem realen Sein der Einzeldinge in einen inneren objektiven Zusammenhang zu bringen. Platos Idee ist der Gegenstand des begrifflichen Denkens; wie dieses an den Dingen die Idee heraushebt als urbildlich, nur in dem Gedanken auffaßbar, vollkommen, so besteht dieselbe, abgesondert von den Einzeldingen, welche zwar Theil an ihr haben, aber hinter ihr zurückbleiben: eine selbständige Wesenheit. Das Reich dieser ungewordenen, unvergänglichen, unsichtbaren Ideen erscheint wie durch goldene Fäden mit dem mythischen Glauben im griechischen Geiste verbunden. Wir bereiten die Darlegung der Beweisführung für die Ideenlehre vor, indem wir einige einfache Bestandtheile ihres Zusammenhangs herausheben, auf welche die offen daliegenden Schriften überall zurückführen.

Die Kritik der sinnlichen Wahrnehmung sowie der in ihr gegebenen Wirklichkeit hatte zu unwiderleglichen Ergebnissen geführt; so fand sich Plato auf das Denken und eine in diesem

gegebene Wahrheit verwiesen. In diesem Zusammenhang sondert er nun das Objekt des Denkens von dem der Wahrnehmung. Denn er erkennt die Subjektivität der Sinneseindrücke vollständig an, dringt jedoch nicht zu der Einsicht vor, daß die Thatsache des Seins selber in diesen Eindrücken, in der Erfahrung mitenthalten ist, und so erfaßt er nicht in dieser durch Erfahrung gegebenen Wirklichkeit zugleich das Objekt des Denkens, betrachtet nicht das Denken in seiner natürlichen Beziehung zum Wahrnehmen; vielmehr ist das Denken ihm Erfassen einer besonderen Realität, eben des Seins. Hierdurch vermied er zwar den inneren Widerspruch, in welchen der Objektivismus des Aristoteles später durch Annahme eines allgemeinen Realen in dem Einzelnen gerieth, verfiel aber freilich in Schwierigkeiten anderer Natur. — Alsdann nahm in Plato mit den Jahren die Richtung auf die Ausbildung einer strengen Wissenschaft von den Beziehungen dieser Ideen zu. Dem Griechen jener Zeit stand der Vorgang noch nahe genug, in welchem die Mathematik sich von den praktischen Aufgaben als Wissenschaft losgelöst und ihre Sätze miteinander in Verbindung gebracht hatte; Plato wollte in seiner Schule neben, ja über der Mathematik nun auch die Wissenschaft von den Beziehungen der Begriffe konstituiren. — Wie erheblich aber auch diese theoretischen Beweggründe der Ideenlehre waren, dieselbe hatte für Plato einen weiter zurückliegenden Halt in anderen Beweggründen, welche über das Erkennen hinausreichen. Auch nachdem der mythische Zusammenhang dem wissenschaftlichen Denken Platz gemacht hatte, finden wir etwas, was aus der Totalität des Seelenlebens stammt, als den unauflöslichen Hintergrund in allen gedankenmäßigen Erfindungen: in dem Weltgesetz Heraklit's wie in dem ewigen Sein der Eleaten; es bildet den Hintergrund in den Zahlen der Pythagoreer wie in der Liebe und dem Hasse des Empedocles und in der Vernunft des Anaxagoras, ja selbst in dem durch die Welt verbreiteten Seelischen des Demokrit. Das Erlebte, Erfahrene wurde nun durch Socrates und Plato noch in weiterem Umfang zu philosophischer Besinnung gebracht. Die methodische Selbstbesinnung ließ die großen ethischen

Thatsachen hervortreten, welche vordem eben so da, aber gewissermaßen unter dem Horizont der philosophischen Besinnung geblieben waren. Man kann die Frage aufwerfen, ob nicht die Ideenlehre in der ersten Konception, wie sie der Phädrus zeigt, noch auf sittliche Ideen beschränkt war. Gleichviel welche Beantwortung diese Frage finde: das Typische, Urbildliche in den Ideen beweist, welchen Antheil die erhabene Stimmung des platonischen Geistes, das Sittliche und Aesthetische an der Ausbildung seiner Ideenwelt hatte.

Dies also war es, was der jugendliche Plato aus den Begriffsbestimmungen seines Lehrers mit dem Blick des Genius herauslas. Das wahre, ewige Sein kann in dem System der Begriffe, welche das im Wechsel Beharrende erfassen, dargestellt werden. Diese in Begriffen darstellbaren Bestandtheile, die Ideen, und ihre Beziehungen zueinander bilden die denknothwendigen Bedingungen des Gegebenen. Plato bezeichnet in diesem Zusammenhang die Ideenlehre geradezu als „sichere Hypothesis“ [1]). Die Wissenschaft dieser Ideen, seine Wissenschaft, ist daher, wie man richtig gesagt hat, ontologisch, nicht genetisch.

Das aber, was der Begriff an der Wirklichkeit nicht erfaßt, was sonach nicht aus der Idee begreiflich gemacht werden kann — ist die Materie. Eine gestaltlose, unbegrenzte Wesenheit, Ursache und Erklärungsgrund (sofern sie überhaupt etwas erklärt) für den Wechsel und die Unvollkommenheit der Phänomene, der dunkle Rest, welchen die Wissenschaft des Plato von der Wirklichkeit als gedankenlos, schließlich unfaßbar zurückläßt, ein Wort für einen Unbegriff d. h. für das x, dessen nähere Erwägung diese ganze Formenlehre später vernichten sollte.

Die Begründung dieser Metaphysik der substantialen Formen. Ihr monotheistischer Abschluß.

Und welches sind nun die Glieder der Beweisführung, vermittelst deren Plato die Ideen, welche er in dem ethisch mächtigen Menschengeiste, in dem schönheiterfüllten, gedankenmäßigen Kosmos

1) Phädo 100 f.

schaute, als die Bedingungen des Gegebenen nachwies? vermittelst deren er ihre Bestimmungen ableitete und die Wissenschaft ihrer Beziehungen entwarf?

Es entsprach dem Zusammenhang der großen Bewegung, die er zum Stehen brachte, daß die Anforderung, die Möglichkeit des Wissens aufzuweisen, ihm im Vordergrund stand. Diese Möglichkeit sah er rings von den Sophisten bestritten; durch eine Erweiterung der philosophischen Besinnung war sie eben von Socrates vertheidigt worden; ihr war das intellektuelle Interesse zugewandt.

Die Beweisführung Platos aus dem Wissen ist indirekt. Sie schließt die Möglichkeit aus, daß das Wissen aus der äußeren Wahrnehmung entspringe und folgert so, daß dasselbe einem von der Wahrnehmung unterschiedenen, selbständigen Denkvermögen angehöre. Sie korrespondirt der anderen Beweisführung, daß das höchste Gut nicht in der Lust bestehe, die Gerechtigkeit nicht aus dem Kampf der Interessen sinnlicher Wesen entspringe, sonach das Handeln des Einzelnen wie des Staates in einem von unserem sinnlichen Wesen unabhängigen Beweggrund angelegt sein müsse. Beiden Beweisführungen liegt als Obersatz eine Disjunktion zu Grunde, deren Unvollständigkeit Platos Begründung unzureichend macht. Zusammen sondern sie ein höheres Vermögen der Vernunft von der Sinnlichkeit. Von diesem aus erschließt dann Plato die Existenz der Ideen als selbständiger Wesenheiten auf folgende Weise.

Unabhängig von der äußeren sinnlichen Erfahrung trägt nach Plato der Mensch die ideale Welt in sich. Die Selbstbesinnung des Socrates ist in Platos mächtiger Persönlichkeit erweitert, gesteigert. In der künstlerischen Darstellung, welche Plato in seinen Schriften von Socrates giebt, der höchsten Schöpfung des dichterischen Vermögens der Athener, ist diese Selbstbesinnung gleichsam Person geworden. Plato zeigt alsdann analytisch die Inhaltlichkeit der Menschennatur in dem Dichter, in dem religiösen Vorgang, in dem Enthusiasmus. Er entnimmt endlich einen strengen Beweis für das Vorhandensein eines Wissensinhaltes

im Menschen, welcher unabhängig von der Erfahrung in ihm sei, aus der Wissenschaft seiner Zeit und seiner Schule, der Mathematik, und auch in diesem Punkte ist er der Vorgänger Kant's. Drastisch zeigt der Dialog Meno, wie mathematische Wahrheit nicht erworben, sondern in ihr nur eine vorhandene innere Anschauung entwickelt wird[1]). Die Bedingung dieses Thatbestandes ist für Plato die transscendente Berührung der Seele mit den Ideen, und diese Lehre Platos tritt als Versuch der Erklärung für den von der äußeren Wahrnehmung unabhängigen Inhalt unseres geistigen Lebens, hier zunächst unserer Intelligenz, neben die Theorie von Kant.

Der Thatbestand, um welchen es sich handelt, wird von Kant auf eine Form des Geistes, der Intelligenz wie des Willens zurückgeführt. Dies ist im Grunde gar nicht vorstellbar. Aus einer bloßen Form des Denkens kann eine inhaltliche Bestimmung unmöglich entstehen; die Ursache, das Gute sind aber augenscheinlich solche inhaltliche Bestimmungen. Und wäre die Verhältnißvorstellung der Kausalität oder der Substanz in einer Form unserer Intelligenz gegründet, wie etwa die von Gleichheit oder Verschiedenheit ist, so müßte sie ebenso eindeutig bestimmt und der Intelligenz durchsichtig als diese sein. Daher enthält Platos Lehre zunächst eine auch Kant gegenüber haltbare Wahrheit.

Hier aber tritt andrerseits die Grenze des griechischen Geistes hervor. Die wahre Natur der inneren Erfahrung war noch nicht in seinem Gesichtskreis. Für den griechischen Geist ist alles Erkennen eine Art von Erblicken; für ihn beziehen sich theoretisches wie praktisches Verhalten auf ein der Anschauung gegenüberstehendes Sein und haben dasselbe zur Voraussetzung; ihm ist sonach das Erkennen so gut als das Handeln Berührung der Intelligenz mit etwas außer ihr, und zwar das Erkennen eine Aufnahme dieses ihm Gegenüberstehenden.

Und hierbei ist es gleich, ob die Stellung des Subjekts eine skeptische oder dogmatische ist: der griechische Geist faßt Erkennen

1) Meno 82 ff. vgl. Phädo 72 ff.

und Handeln als Arten der Beziehung dieses Subjektes zu einem Sein. Der Skepticismus behauptet nur die Unfähigkeit des auffassenden Vermögens, das Objekt zu erfassen, wie es ist; er lehrt daher nur die theoretische wie praktische Zurückziehung des Subjekts auf sich selber, die Enthaltung, seine Einsamkeit inmitten des Seienden. Dagegen geht das dogmatische Verhalten der griechischen Denker von dem sicheren Gefühl der Verwandtschaft mit dem Naturganzen aus; so ist es schließlich in der griechischen Naturreligion begründet; so drückt es sich in dem Satze aus, der den älteren dogmatischen Theorien der Wahrnehmung wie des Denkens zu Grunde liegt: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Aus dieser griechischen Denkweise entspringt Platos Schluß: der Inhalt, welchen die Seele in sich findet, jedoch nicht in der Erfahrung während ihres diesseitigen Lebens erworben hat, muß vor demselben erworben sein; unser Wissen ist Erinnerung, die Ideen, welche wir in uns finden, haben wir geschaut. Selbst unsere sittlichen Ideen sind nach Plato vermöge einer solchen Anschauung für uns da. Geht man von der frühen Entstehung des Phädrus aus, so liegt hier die fundamentale Begründung der Lehre von der Transscendenz der Ideen [1].

Alle anderen einigermaßen strengen Schlüsse Platos aus dem Wissen auf die Ideenlehre als seine Bedingung beruhen auf denselben Grundlagen. Das Wissen ist nicht aus Wahrnehmen und Vorstellen ableitbar, sondern von ihm gesondert und ihm gegenüber selbständig; dem so gesonderten Wissen muß auch ein für sich bestehender Gegenstand entsprechen. — So schließt Plato: dem unveränderlichen Wissen muß nach seinem Unterschied von der veränderlichen Wahrnehmung ein unveränder-

1) Die Grenze des Mythischen und Scientifischen in dieser Beweisführung Platos kann allerdings der Natur der Sache nach nicht genau festgestellt werden. Schleiermacher, Geschichte der Philos. S. 101 hat dieselbe daher dahin umgedeutet: „Plato nannte dieses zeitlose, vom ursprünglichen Schauen abgeleitete Einwohnen eine μνήμη“. Die Voraussetzung der Ideenlehre bleibt aber auch in der Region der Zeitlosigkeit Beziehung eines überall und immer sich selber gleichen Wissens auf ein sein reales Objekt bildendes zeitloses und überall sich selber gleiches Sein. Im Uebrigen vgl. Zeller, II, 1 [3], S. 555 ff.

licher Gegenstand zukommen; bleibt doch der Begriff in der Seele, während das Ding untergeht, sonach muß ihm ein bleibender Gegenstand entsprechen. — Oder er folgert mit Zuhilfenahme der eleatischen Sätze: ein Nichtseiendes ist nicht erkennbar, und da die Vorstellung sich auf das bezieht, was Sein und Nichtsein in sich vereinigt, so ist die Vorstellung nur theilweise Erkenntniß; da nun im Begriff ein wahres Wissen gegeben ist, so muß derselbe ein von dem Objekt der Vorstellung unterschiedenes Objekt haben. — Derselbe Zusammenhang von Wissen und Sein wird dann auch von dem Begriff des Seins aus entwickelt: das Ding stellt das, was in seinem Begriff enthalten ist, nicht rein dar, sondern seine Prädikate sind relativ und wechselnd; also hat es keine volle Wirklichkeit, sondern diese kommt nur dem zu, was der Begriff ausdrückt; dieser aber kann aus keiner Wahrnehmung der Dinge abstrahirt werden.

So steht innerhalb des Umkreises der Selbstbesinnung, welche mit der sokratischen Schule in die Metaphysik eintrat und ihren Horizont erweiterte, gerade die Besinnung über das Wissen im Vordergrund, indem vom Wissen aus auf seine Bedingung, die Ideen geschlossen wird. Jedoch verbindet sich mit diesem Schluß der aus dem Sittlichen. Denn die ganze Inhaltlichkeit der Menschennatur, wie dieser Geist von gewaltiger Realität sie in sich erfuhr, ist ihm, als aus der Sinnlichkeit nicht ableitbar, ein Beweis für ihren Zusammenhang mit einer höheren Welt.

Demgemäß hat der zweite Bestandtheil des für Platos System grundlegenden disjunktiven Schlusses auf die Selbständigkeit der Vernunft zu seinem Obersatz die Disjunktion: das Ziel des Handelns für den Einzelnen ist entweder aus der Lust abzuleiten oder aus einem von ihrer Vergänglichkeit abgesonderten, selbständigen Grunde des Sittlichen; das Ziel des Staatswillens ist entweder durch die einander bekämpfenden selbstsüchtigen, auf Lust gerichteten Interessen entstanden oder in einem von ihnen unabhängigen Wesenhaften gegründet. Platos Polemik gegen die Sophistik schließt das erste Glied der Disjunktion aus, und diese Ausschließung bildet den Unterſatz seines

Schlusses. Seine Erörterungen hierüber entwickeln wahrhaft tiefsinnig den Gehalt unseres sittlichen Bewußtseins; so wird ein neuer Kreis der wichtigsten Erfahrungen (vorbereitet von der sokratischen Schule) über den Horizont der philosophischen Besinnung erhoben und bleibt fortan im Bewußtsein der Menschheit. — Aber wie in Socrates, stoßen wir an dieser Stelle auch in Plato wieder an die der griechischen Geistesart eigenthümlichen Schranken. Auch wo diesem gleichsam dem Kosmos eingeordneten Bewußtsein die Selbstbesinnung aufgeht, findet dieselbe nicht in unmittelbarem Innewerden die Realität der Realitäten gegeben, das willenerfüllte Ich, in welchem die ganze Welt erst da ist, nein: Anschauung, welche ja nur in der Hingabe an das Angeschaute existirt, bildende Kraft, welche das Geschaute an dem Stoffe der Wirklichkeit gestaltet, das ist das Schema, unter welchem diese Selbstbesinnung das Geistige und seinen Inhalt erblickt. Und wo der skeptische Geist auf dieses Verhältniß zum Objekt verzichtet, bleibt ihm nur „Enthaltung". Daher begreift Plato den selbständigen Grund des Sittlichen nur als ein Anschauen der Urbilder des Schönen und Guten. So ordnet sich der Schluß aus dem sittlichen Bewußtsein auf Grund der angegebenen Disjunktion zuletzt der Folgerung aus dem Wissen unter. Dieser Schluß hat zunächst das Dasein des von der Lust unabhängigen wesenhaften Sittlichen abgeleitet, und von diesem Ergebniß aus erweist er alsdann, daß die Thatsache des Sittlichen die Urbilder des Schönen und Guten zu ihrer Bedingung hat, auf welche schauend wir handeln [1]).

---

1) Es könnte gezeigt werden, wie jede strengere Begründung der Ideenlehre solchergestalt die Vorstellung der Berührung mit dem Gegenstande (den unsinnlichen Ideen) in dem anschaulichen Denken voraussetzt. Und mit diesem inneren Zusammenhang ihrer Begründung ist in Uebereinstimmung, daß der Phädrus aus ganz anderen, nämlich literarhistorischen Gründen, welche von Schleiermacher, Spengel und Usener entwickelt worden sind, als eine frühe Schrift Platos anerkannt werden muß, gerade diesen Zusammenhang der Ideenlehre aber in einem ersten Wurfe enthält, und zwar ausgehend von der Zurückführung des sittlichen Bewußtseins auf eine solche Berührung.

In einem grandiosen Gleichniß ist dieser Zusammenhang von Plato dargestellt worden. Die Idee des Guten ist die Königin der geistigen Welt, wie die Sonne die der sichtbaren. Der Gesichtssinn für sich ermöglicht nicht das Wirkliche zu sehen, sondern das Licht, das von der Sonne ausströmt, muß dasselbe offenbaren; daher sind der Gesichtssinn und das Wahrnehmbare durch das Band des Lichtes zum Sehen miteinander verbunden; dieselbe Sonne gewährt dem Sichtbaren auch seine Entstehung und sein Wachsthum. So ist die Idee des Guten das geheimnißvolle, aber reale Band des Kosmos. In diesem Gleichniß ist der Zusammenhang ausgedrückt, in welchem die Metaphysik den letzten Grund des Erkennens mit der letzten Ursache der Wirklichkeit verknüpft.

Und hier nehmen wir den Faden der Geschichte des metaphysischen Schlußverfahrens aus astronomischen Thatsachen wieder auf. Dieses Schlußverfahren vermittelt in Platos System eine Vorstellung vom Wirken der Ideenwelt, welche freilich nur den Werth eines Mythus hat. Mathematik und Astronomie sind noch für Plato die einzigen Wissenschaften des Kosmos, und auch er schließt in erster Linie aus der gedankenmäßigen Anordnung der Gestirnwelt, deren Ausdruck ihre Schönheit ist, auf die vernünftige Ursache derselben. „Zu sagen aber, daß Vernunft Alles anordnete, ziemt dem, der die Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut“ [1]). Seinen näheren Schlüssen legt er folgende Theorie zu Grunde. Jede durch Stoß mitgetheilte Bewegung geht in Ruhezustand über. Dies wurde damals irrthümlich aus der Erfahrung von den Bewegungen gestoßener Körper abstrahirt; man sah jeden Körper auf der Erde nach einem einzelnen Anstoß in den Ruhestand zurückkehren und hatte noch von Reibung und Luftwiderstand keine Vorstellung. So wird allein der Seele die Fähigkeit zugeschrieben, von innen und daher dauernd zu bewegen, die Bewegung bloßer Körper wird als mitgetheilt betrachtet und jede mit-

1) Plato Philebus 28 E vgl. 30 und besonders Timäus sowie Gesetze an verschiedenen Stellen.

getheilte Bewegung als vorübergehend. Das sind Voraussetzungen, welche schon der Phädrus entwickelt, und dieser Psychismus stimmt mit dem mythischen Vorstellen überein. Hieraus ergiebt sich dann der Schluß von den regelmäßigen und konstanten Bewegungen der Gestirne auf konstant wirkende psychische Wesenheiten als Ursachen dieser Bewegungen. Solche intelligente Ursachen müssen andrerseits aus den harmonischen mathematischen Verhältnissen der Sphärendrehungen gefolgert werden, in welche sich die Bahnen der Wandelsterne zerlegen lassen. Denn die Verhältnisse der Drehungen nach Umfang, Richtung und Geschwindigkeit, die sich damals der mechanischen Betrachtung gänzlich entzogen, werden als Verhältnisse psychischer Wesenheiten zu einander aufgefaßt und begreiflich gemacht. Und hierüber hinaus liegt überhaupt auf dem ganzen Kosmos der Wiederschein der Ideen.

Die Transscendenz dieser platonischen Ideenordnung hat sich später mit der Transscendenz der unsichtbaren Welt des Christenthums verschmolzen. In ihrem innersten Charakter sind beide durchaus verschieden. Wol hat Plato die irdische Welt als ein ihm Fremdes empfunden; aber nur insofern sie nicht der reine Ausdruck wesenhafter Formen ist. Er flüchtet in das Reich dieser vollkommenen Formen, und so bleibt der höchste Aufschwung seiner Seele an den Kosmos gebunden. Die Beziehungen dieser transscendenten Wesenheiten zu einander sind ihm nur gedankenmäßige, ja sie werden, wie die Beziehungen geometrischer Gebilde, durch Vergleichung, Feststellung von Verschiedenheit sowie von theilweiser Gemeinschaft erkannt. Und indem er den wirklichen Kosmos von ihnen aus unter Vermittlung der Idee des Guten zu erklären unternimmt, ist es, in allem mythischen Glanze, der seine Darstellung umgiebt, ein von den äußeren kosmischen Bewegungszusammenhängen entnommenes Schema, unter welchem er das Wirken der Gottheit selber vorstellt: ein Weltbildner, welcher eine Materie formt.

Sechstes Kapitel.

Aristoteles und die Aufstellung einer abgesonderten metaphysischen Wissenschaft.

Aristoteles hat die Metaphysik der substantialen Formen vollendet. In dieser suchte die Wissenschaft das im Wechsel und der Veränderung Gleichförmige, fand aber zunächst dies Standhaltende und darum der Erkenntniß Zugängliche in dem, was die Allgemeinvorstellung, der Begriff umfaßt. Diese Metaphysik entsprach einer Naturforschung, welche in der Zerlegung vorzüglich auf der Intelligenz entsprechende, gedankenmäßige Naturformen zurückging; hiermit war die Erklärung solcher Naturformen aus psychischen Ursachen verbunden, welche von Gedanken geleitet gedacht wurden; ein Bestandtheil des mythischen Vorstellens dauerte in dieser Annahme psychischer Ursachen für den Naturlauf fort. Und zwar wurde in Aristoteles diese Metaphysik der substantialen Formen zum Mittel, die Wirklichkeit dem Erkennen zu unterwerfen, während Plato in den wirklichen Objekten nur die gigantischen Schatten sah, welche die Ideen werfen. Platos Anschauung einer unveränderlichen Ideenordnung setzt sich bei Aristoteles um in die Anschauung einer *ungewordenen ewigen wirklichen Welt*, in welcher *die Formen in unwandelbarer Gleichheit mit sich selber*, auch inmitten des Wandels von *Anlage, Entfaltung und Untergang* auf dieser Erde, sich erhalten. So bezeichnet Aristoteles eine wichtige Stelle in der geschichtlichen Verkettung der Gedanken, welche die Entwicklung des europäischen Denkens bildet.

Die wissenschaftlichen Bedingungen.

Aristoteles denkt unter der *Voraussetzung*, daß der *geistige Vorgang* sich des *Seienden* außer uns *bemächtige*[1]); dieser Standpunkt kann als Dogmatismus oder als Objektivismus bezeichnet werden. Und zwar wird von Aristoteles die

1) Vgl. S. 236 ff.

Vorstellung von der Erkenntniß des Gleichartigen durch Gleichartiges, welche die Form dieser Voraussetzung für den unter dem Einfluß seiner Naturreligion und Mythologie stehenden griechischen Geist ist, in einem abschließenden Theorem entwickelt; dasselbe hat auch eine einflußreiche Schule der neueren Metaphysik geleitet.

Von welcher Bedeutung der Satz, daß Gleichartiges nur durch Gleichartiges erkannt werde, für das Nachdenken der älteren griechischen Philosophen war, hat Aristoteles selber hervorgehoben[1]. Nach Heraklit wird das Bewegte durch das Bewegte erkannt. Von Empedocles erwähnt Aristoteles bei dieser Gelegenheit folgende Verse:

Erde erblicken wir stets durch Erde, durch Wasser das Wasser,
Göttlichen Aether durch Aether, verzehrendes Feuer durch Feuer,
Liebe durch Liebe und Streit vermittelst des traurigen Streites.

Ebenso ging Parmenides davon aus, daß Verwandtes das Verwandte empfinde[2]; Philolaus entwickelt, die Zahl füge die Dinge harmonisch der Seele. Und denselben Satz, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, findet schließlich Aristoteles bei seinem Lehrer Plato wieder[3].

Diese Entwicklung schließt Aristoteles durch das folgende Theorem ab. Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkte bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er vernünftig ist, erkannt werden[4]. Metaphysik, Vernunftwissenschaft ist vermöge dieses Entsprechens möglich.

1) Arist. de anima I, 2 p. 403 b f.

2) Vgl. Theophrast de sensibus 3 bei Diels p. 499.

3) Arist. de anima I, 2 p. 404 b 17 γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Er beruft sich hierfür auf den Timäus und auf eine Schrift περὶ φιλοσοφίας, in welcher über Platos Lehre auf Grund der mündlichen Vorträge desselben berichtet wurde. Vgl. zur ganzen Stelle Trendelenburg zu Arist. de anima 1877 Ausg. 2, S. 181 ff.

4) Die Fassung ist vorsichtig gewählt worden wegen der bekannten Schwierigkeiten in Bezug auf die Stellung des göttlichen νοῦς zu den substantialen Formen und zu den Gestirngeistern.

Führte nun Plato den Vorgang, in welchem wir den ideellen Gehalt des Kosmos gleichsam von ihm ablesen, vorzugsweise auf den angeborenen Besitz dieses Gehaltes zurück und ließ gegen diesen ursprünglichen Besitz den anderen Faktor des Vorgangs, die Erfahrung, zurücktreten, ja grenzte ihren Antheil nirgend klar ab: so erhalten hingegen bei Aristoteles äußere Wahrnehmung und Erfahrung eine hervorragende und äußerlich feste Stellung. Das Theorem des Entsprechens erstreckt sich bei ihm auch auf das Verhältniß der Wahrnehmung zu dem Wahrnehmbaren. Sonach mußte er die nun entstehende Schwierigkeit aufzulösen suchen, daß die menschliche Vernunft den Grund des Wissens von der Vernunftmäßigkeit des Kosmos in sich trägt, jedoch dies Wissen selber erst durch die Erfahrung erwirbt. Er besteht darauf, daß wir nicht ein Wissen von den Ideen besitzen können, ohne ein Bewußtsein dieses Wissens zu haben[1]), und versucht die so auftretende Frage im Zusammenhang seiner Metaphysik durch den Begriff der Entwicklung zu lösen. In dem menschlichen Denken ist vor dem Erkenntnißvorgang die Möglichkeit (Dynamis) des unmittelbaren Wissens von den höchsten Prinzipien und sie gelangt in dem Erkenntnißvorgang selber zur Wirklichkeit[2]). Die Ausführung dieser erkenntniß-theoretischen Grundanschauung, so tiefe Blicke sie enthält, vermag den von Plato im Dunkel gelassenen Punkt, die Stellung der in der menschlichen Vernunft (dem Nus) gegebenen Bedingung der Erkenntniß zu der anderen in der Erfahrung liegenden nicht zu erhellen. Der einzelne Sinn entspricht den Gegenständen einer einzelnen Gattung; das Wahrnehmungsfähige ist (gemäß dem obigen allgemeinen Lösungsverfahren) der Möglichkeit nach so beschaffen, wie es der Wahrnehmungsgegenstand der Wirklichkeit nach ist[3]); innerhalb seiner Objektssphäre gewahrt daher das gesunde Sinnesorgan das Wahre. Ja Aristoteles legt

1) So in der Polemik gegen die Ideenlehre Metaph. I, 9 p. 993 a 1.

2) Vgl. die Stellen sowie die nähere Darlegung bei Zeller II, 2[3], 188 ff.

3) *τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ* de anima II, 5 p. 418 a 3.

dar, daß wir alle überhaupt möglichen Sinne besitzen[1]), sonach die gesammte Realität auch durch unsere Sinne aufgefaßt wird, und diese Ueberzeugung kann als der Schlußstein seines objektiven Realismus betrachtet werden. Wie das Sinnesorgan zum Wahrnehmbaren, so verhält sich alsdann die Vernunft, der Nus, zum Denkbaren. Dem entsprechend erfaßt auch die Vernunft die Prinzipien durch eine unmittelbare Anschauung, welche jeden Irrthum ausschließt[2]); ein solches Prinzip ist das Denkgesetz vom Widerspruch. Aber weder der Umfang der im Nus angelegten Prinzipien der Erkenntniß noch die Stellung des von den Wahrnehmungen zurückschreitenden, induktiven Vorgangs zu den ursprünglichen im Nus angelegten Begriffen und Axiomen gelangt schließlich zur Klarheit.

Dieser objektive Standpunkt des Aristoteles repräsentirt die natürliche Stellung der Intelligenz des Menschen zum Kosmos. Und zwar war es nun zweitens durch das Stadium, in welchem zu der Zeit des Aristoteles die Wissenschaft sich befand, bedingt, was die Intelligenz an dem Kosmos damals erkannte.

Zwar hatte die Wissenschaft des Kosmos von den Objekten die Betrachtung der allgemeinen Beziehungen losgelöst, welche zwischen Zahlen, Raumgebilden herrschen[3]); dagegen bestand noch kein von den Objekten abstrahirendes, abgesondertes und in sich zusammenhängendes Studium anderer Eigenschaften derselben, wie etwa der Bewegung, der Schwere oder des Lichtes. Die Schulen des Anaxagoras, Leukipp und Demokrit neigten sich einer theilweise oder ganz mechanischen Betrachtungsweise zu, doch haben auch sie nur höchst unbestimmte, unzusammenhängende und theilweise irrige Vorstellungen von Bewegung, Druck, Schwere ꝛc. für ihre Erklärung des Kosmos angewandt, und wir erkannten hierin den Grund, aus dem die mechanische Betrachtungsweise im Kampf mit derjenigen unterlag, welche die Formen mit psychischen Wesen=

---

1) de anima III, 1 p. 424 b 22.

2) Vgl. den Schluß der in den beiden Analytiken uns vorliegenden logischen Hauptschrift Analyt. post. II, 19 p. 100 b.

3) Vgl. S. 181 f.

heiten in Beziehung setzte [1]). Begegnen wir doch zuerst bei Archimedes einigen angemessenen und bestimmten Vorstellungen über Mechanik. Unter solchen Umständen überwog immer noch in der griechischen Naturwissenschaft die Betrachtung der Bewegungen der Gestirne, welche sich in Folge der großen Entfernung derselben dem menschlichen Geiste von selber losgelöst von den anderen Eigenschaften dieser Körper darboten, alsdann die vergleichende Betrachtung der interessanteren Objekte auf der Erde, und unter diesen zogen naturgemäß die organischen Körper besonders die Aufmerksamkeit auf sich.

Diesem Stadium der positiven Wissenschaften entsprach am besten eine Metaphysik, welche die Formen der Wirklichkeit, wie sie sich in Allgemeinvorstellungen ausdrücken, und die Beziehungen zwischen diesen Formen in Begriffen darstellte sowie als metaphysische Wesenheiten der Erklärung der Wirklichkeit zu Grunde legte. Dagegen war die Atomistik diesem Stadium weniger angemessen. War sie doch in jener Zeit ebenfalls nur ein metaphysisches Theorem, nicht eine Handhabe für Experiment und Rechnung. Ihre Massentheilchen waren begrifflich festgestellte Subjekte des Naturzusammenhangs, und zwar erwiesen sich dieselben als unfruchtbar für die Erklärung des Kosmos. Denn die Zwischenglieder zwischen ihnen und den Naturformen fehlten: angemessene und bestimmte Vorstellungen über Bewegung, Schwere, Druck ꝛc. sowie zusammenhängende Entwicklung solcher Vorstellungen in abstrakten Wissenschaften.

Der Herrschergeist des Aristoteles, durch welchen er sich zwei Jahrtausende unterwarf, lag nun darin, wie er diese dargelegten wissenschaftlichen Bedingungen verknüpfte, wie er demnach die natürliche Stellung der Intelligenz zum Kosmos in ein System brachte, das jeder Anforderung genügte, die innerhalb dieses Stadiums der Wissenschaften gemacht werden konnte. Er war aller positiven Wissenschaften seiner Zeit mächtig (von der Mathematik wissen wir es am wenigsten); in den meisten derselben

1) Vgl. die beachtenswerthen Bemerkungen des Simplicius zu de caelo Schol. p. 491 b 3.

war er bahnbrechend. In Folge hiervon verkürzte er ihre Voraussetzungen an keinem Punkte, so daß es erforderlich gewesen wäre, über seine metaphysische Grundlegung hinauszugehen; der Wahrnehmung wahrte er ihr Recht; er erkannte im Werden, der Bewegung, der Veränderung und dem Vielen Wirklichkeit, die nicht durch unfruchtbares Raisonnement geleugnet, sondern erklärt werden muß; ihm hatte das Einzelding, das Einzelwesen die vollste Realität, die uns gegeben ist. So kommt es, daß seine einzelnen Gedankenwendungen der Diskussion in den folgenden Jahrhunderten unterlagen, daß aber die Grundlagen seines Systems feststanden, so lange das bezeichnete Stadium der Wissenschaften fortdauerte. Während dieser ganzen Zeit hat man seine Metaphysik zwar erweitert, aber ihre vorhandenen Voraussetzungen aufrecht erhalten.

Die Sonderung der Logik von der Metaphysik und ihre Beziehung auf dieselbe.

Unter diesen Voraussetzungen entstand als abgesonderte Wissenschaft Metaphysik, die Königin der Wissenschaften. Die Leistung des Aristoteles, welche dies zunächst ermöglichte, war die abgesonderte Behandlung der Logik. Aristoteles hat den denknothwendigen Zusammenhang, welchen die Erkenntniß bildet, einer theoretischen Betrachtung unterworfen. Er stellte eine erste Theorie der Formen und Gesetze der wissenschaftlichen Beweisführung auf.

Wir knüpfen an die Darlegung über die beiden Klassen der unmittelbaren Wahrheiten: Wahrnehmungen und Prinzipien an. Zwischen beiden bewegt sich alle andere Erkenntniß, als vermitteltes Wissen. Denn jeder wissenschaftliche Schluß führt vermittelst seiner Prämissen schließlich auf ein unmittelbar Gewisses, und ein solches ist entweder die Wahrnehmung als das für uns Erste oder die unmittelbare Vernunftanschauung als das an sich Erste. Mit dem Hinweis auf die letztere als den tiefsten Grund des vermittelnden Denkens oder des Raisonnements schließt die aristotelische Analytik [1]).

---

1) Analyt. post. II, 19 p. 100 b 14 *εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ᾽ ἐπιστή-*

Die weltgeschichtliche Bedeutung der aristotelischen Logik liegt nun darin, daß in ihr die Formen dieses vermittelnden Denkens zuerst in folgerechter Vollständigkeit abgelöst betrachtet wurden, und zwar mit einem logischen Verstande ersten Ranges. So entstand die Schlußlehre [1]). Für jene Zeit bot diese Logik zunächst einen Schlüssel zur Auflösung der Streitsätze der Sophisten und beendete daher die lange revolutionäre Bewegung, welche die Periode der Sophisten, des Socrates, Antisthenes, sowie der Megariker erfüllt hatte. Alsdann enthielt dieselbe die Hilfsmittel für die formale Durchbildung der Einzelwissenschaften. Wie die Mathematik dem Aristoteles das bedeutendste Beispiel logischer Entwicklungen in jener Zeit darbieten mußte, so hat sein logisches Gesetzbuch auch wieder rückwärts die Mittel gewährt, der Geometrie als Wissenschaft die einfach strenge, mustergiltige Form zu geben, welche das Elementarwerk des Euklid zeigt, und diese Form ist dann das Vorbild mathematischer Entwicklungen für alle Folgezeit geworden [2]).

Die Grenzen der aristotelischen Logik waren durch die zu enge Beziehung derselben zu der Metaphysik bedingt. In Bezug auf das Einfache ist Wahrheit ein Erfassen in Gedanken, eine Art von Berührung (*θιγγάνειν*), wie dieselbe die letzte Voraussetzung dieses griechischen Objektivismus bildet; in Bezug auf das Zusammengesetzte ist Wahrheit diejenige Zusammenfügung im Denken, welche der im Seienden entsprechend ist, Irrthum aber ist die andere, welche ihr widerspricht [3]). Sonach haben wir das Verhältniß der Korrespondenz auch auf das Gebiet des vermittelnden Denkens auszudehnen; die Formen dieses Denkens und die Beziehungen im Seienden entsprechen einander.

μην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

1) Dies erklärt er selber mit berechtigtem Selbstgefühl Elench. soph. 33 p. 183 b 34 p. 184 b 1.

2) Proclus in seinem Kommentar zu Euklid (p. 70 Friedl.) berichtet, daß Euklid eine besondere Schrift über die Trugschlüsse verfaßte, was seine eingehende Beschäftigung mit der logischen Theorie beweist.

3) Arist. Metaph. IX, 10 p. 1051 a 34 vgl. IV, 7 p. 1011 b 23.

So ist der Begriff der Ausdruck des Wesens; so verknüpft das wahre bejahende Urtheil, was in den Dingen verknüpft ist, und das entsprechende verneinende trennt, was in ihnen getrennt ist; so entspricht der Mittelbegriff in dem vollkommenen Zusammenhang des syllogistischen Schlusses der Ursache in dem Zusammenhang der Wirklichkeit. Und wie man endlich die Stellung der Arten der Aussage über das Seiende (*γένη τῶν κατηγοριῶν*), der Kategorien, zu dem Denkzusammenhang bei Aristoteles auffasse: diese Kategorien entsprechen ebenfalls Formen des Seins [1]).

Und zwar behält diese Fassung des Verhältnisses, wie wir sie bei Aristoteles finden, so lange ihre Berechtigung und ihre Macht, als die logischen Formen, welche das diskursive Denken bietet, nicht aufgelöst und die Beziehungen zwischen dem Denken und seinem Gegenstand nicht hinter das fertige Objekt zurückverfolgt werden. Auch in diesem Punkte erweist sich Aristoteles als ein Metaphysiker, welcher bei den Formen der Wirklichkeit stehen bleibt. Seine Zergliederung der Wissenschaft verbleibt innerhalb der Zerlegung von Formen in Formen und zeigt so dieselbe Grenze wie die astronomische Zergliederung des Weltgebäudes durch die Alten. Was die Rede, das diskursive Denken als Zusammenhang darbietet, wird in eine Beziehung von Formen zu einander aufgelöst, und diese werden zu den Formen der Wirklichkeit in das Verhältniß des Abbildens gesetzt. Schleiermacher mit seiner Theorie der Korrespondenz, Trendelenburg, Ueberweg haben, welches auch im Einzelnen die Verschiedenheiten von Aristoteles sind, diesen objektivistischen Standpunkt festgehalten.

Der Begriff des Entsprechens, der Korrespondenz zwischen Wahrnehmung und Denken einerseits, Wirklichkeit und Sein andrerseits, auf welchen hiernach die ganze Grundlegung dieses natürlichen Systems zurückgeht, ist vollständig dunkel. Wie ein Gedachtes einem draußen wirklich Existirenden entsprechen könne, davon kann sich Niemand eine Vorstellung machen. Was Aehn-

1) Arist. Metaph. V, 7 p. 1017 a 23 *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.*

lichkeit in mathematischem Verstande sei, kann definirt werden; hier wird aber eine Aehnlichkeit behauptet, die ganz unbestimmt ist. Ja man kann sagen, beständen nicht die Phänomene von Abspiegelung in der Natur sowie von Nachbildung in der Kunst des Menschen: eine solche Vorstellung hätte kaum entstehen können.

Der nähere Zusammenhang des logischen Denkens, wie ihn die Lehre des Aristoteles von Schluß und Beweis entwickelt, ist ein Gegenbild des von ihm angenommenen metaphysischen Zusammenhangs. Dies ergiebt sich aus der angegebenen Vorstellung von Entsprechen. Sigwart sagt zutreffend: „Indem Aristoteles ein objektives Begriffssystem voraussetzt, das sich in der realen Welt verwirklicht, so daß der Begriff überall als das das Wesen der Dinge Konstituirende und als die Ursache ihrer einzelnen Bestimmungen erscheint, stellen sich ihm alle Urtheile, die ein wahres Wissen enthalten, als Ausdruck der nothwendigen Begriffsverhältnisse dar, und der Syllogismus ist dazu da, die ganze Macht und Tragweite jedes einzelnen Begriffs der Erkenntniß zu offenbaren, indem er die einzelnen Urtheile verknüpft und durch die begriffliche Einheit von einander abhängig macht; und der sprachliche Ausdruck dieser Begriffsverhältnisse ergiebt sich daraus, daß sie immer zugleich als das Wesen des einzelnen Seienden erscheinen, dieses also in seiner begrifflichen Bestimmtheit das eigentliche Subjekt des Urtheilens ist, das Verhältniß der Begriffe also in dem allgemeinen oder partikularen, bejahenden oder verneinenden Urtheil zu Tage tritt [1].“ Hieraus ergeben sich die Stellung des kategorischen Urtheils, die Bedeutung der ersten Figur und die Zurückführung der anderen Figuren auf dieselbe, die Stellung des Mittelbegriffs, welcher der Ursache entsprechen soll: kurz die Haupteigenthümlichkeiten der aristotelischen Analytik.

Sonach stand die Syllogistik des Aristoteles so lange fest, als die Voraussetzung eines objektiven, im Kosmos realisirten Begriffssystems festgehalten wurde. Seitdem die Logik diese Voraussetzung aufgab, bedurfte sie einer neuen Grundlegung. Und

1) Sigwart, Logik I, 394.

wenn sie trotzdem die logische Formenlehre des Aristoteles festzuhalten bemüht war, suchte sie den Schatten von etwas zu schützen, dessen Wesen dahin war [1]).

Aufstellung einer selbständigen Wissenschaft der Metaphysik.

So hat Aristoteles zuerst den logischen Zusammenhang in dem Denkenden für sich betrachtet, abgesondert von dem realen Zusammenhang in der Wirklichkeit, aber in Beziehung auf ihn; dem entsprechend hat er klarer den Begriff des Grundes von dem der Ursache [2]) geschieden: er hat von der Logik die Metaphysik abgetrennt. Diese Sonderung war ein wichtiger Fortschritt innerhalb des natürlichen Systems, sonach in den Schranken des Objektivismus, verglichen mit der früheren Einheit von Metaphysik und Logik. Auch wird die Bedeutung dieser Sonderung für das Stadium, welches wir darstellen, dadurch nicht gemindert, daß diese Selbständigkeit der Metaphysik auf dem kritischen Standpunkt in Frage gestellt werden wird, weil der reale Zusammenhang ja nur in dem Bewußtsein, für und durch dasselbe vorhanden und jeder Bestandtheil dieses Zusammenhangs, welchen die Metaphysik analysirt, wie die Substanz, das Quantum, die Zeit nur Thatsache des Bewußtseins ist.

Und wie Aristoteles seine erste Philosophie von der Logik schied, so trennte er dieselbe andrerseits von der Mathematik und Physik. Die Einzelwissenschaften, wie die Mathematik, haben besondere Gebiete des Seienden zu ihrem Gegenstande, die erste Philosophie aber die gemeinsamen Bestimmungen des Seienden. Die Einzelwissenschaften gehen in der Feststellung der Gründe nur bis zu einem gewissen Punkte zurück, die Metaphysik

1) Die Beziehung der Logik des Aristoteles zu seiner Metaphysik und folgerecht den rechten Sinn der aristotelischen Logik zuerst in ausführlicher Gründlichkeit dargelegt zu haben ist ein großes Verdienst von Prantl. Sigwart hat dann von hier aus die Grenzen des Werthes der aristotelischen Syllogistik kritisch gezeigt.

2) ἀρχή der beides umfassende Ausdruck. Metaph. V, 1 p. 1013 a 17 die Eintheilung: „Allem, was ἀρχή ist, ist also dies gemeinsam, das Erste zu sein, woraus etwas ist oder wird oder erkannt wird."

aber bis zu den im Erkenntnißvorgang nicht weiter bedingten Gründen. Sie ist die Wissenschaft der allgemeinen und unveränderlichen Prinzipien[1]). Und zwar geht Aristoteles von dem im Kosmos Gegebenen rückwärts zu den Prinzipien. Wenn auch die Rückverweisungen auf die physischen Schriften nichts beweisen, so wird dieser Zusammenhang doch daraus deutlich, daß die Metaphysik die Aufzeigung der ersten Ursachen von der Physik empfängt und selber zunächst nur durch eine historisch-kritische Musterung die Vollständigkeit der in der Physik gefundenen Prinzipien bestätigt[2]). — In erster Linie folgert dieser Zusammenhang aus der Anerkennung und Betrachtung der Bewegung. „Uns aber stehe der Grundsatz fest, daß das von Natur Existirende, alles oder doch einiges in Bewegung ist; und zwar ist dies durch Schluß aus der Erfahrung klar[3])." Die eleatische Leugnung der Bewegung ist dem entsprechend für Aristoteles, welcher in der Aufgabe der Erklärung der Natur lebt, nur die unfruchtbare Negation aller Wissenschaft des Kosmos. Von den stätigen und vollkommenen Bewegungen der Gestirne, von dem Spiele der Veränderungen unter dem Monde geht die Erkenntniß zu den ersten Ursachen zurück, welche zugleich die ersten Erklärungsgründe enthalten. So wird der reale Zusammenhang des Kosmos, welcher Gegenstand der strengen Wissenschaft ist, durch eine Analyse erkannt, die von ihm, als dem uns gegebenen Zusammengesetzten, auf die Prinzipien zurückschließt, als auf die wahren Subjekte des Naturzusammenhangs[4]).

Auf der selbständigen metaphysischen Wissenschaft beruhte, so lange eine erkenntnißtheoretische Grundlegung nicht bestand, zur einen Hälfte die Möglichkeit, die positiven Wissenschaften einer formalen Vollendung entgegenzuführen, wie sie zur anderen in

---

1) Vergl. S. 160 ff.

2) Metaph. I, 3 und 10, womit die schrittweise Ableitung der Prinzipien in der Physik (bes. Buch I und II) zu vergleichen.

3) Arist. Phys. I, 2 p. 185 a 12.

4) Arist. Phys. I, 1 p. 184 a 21 *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα.*

der logischen Selbstbesinnung begründet war. So ist die Metaphysik die nothwendige Grundlage der Wissenschaften des Kosmos geworden und sie zuerst hat ihnen verstandesmäßig präparirte Grundbegriffe geliehen. In dem Inneren dieser Metaphysik bereitete sich alsdann der kritische Standpunkt vor; denn erst die verstandesmäßige Zergliederung der allgemeinen Bestandtheile des Wirklichen ermöglichte, in ihnen Bewußtseinsthatsachen aufzufassen. In ihrem Schooße hat sich auch vorbereitet, was die Erkenntnißtheorie vielleicht über Kant hinausführen kann. Denn wenn die Unmöglichkeit sich herausstellen sollte, diesen Bestandtheilen der Wirklichkeit eine logisch klare Form zu geben, dann öffnete sich unserer geschichtlichen und psychologischen Betrachtung der Blick in einen Ursprung derselben, welcher nicht in dem abstrakten Verstande liegen könnte.

Der metaphysische Zusammenhang der Welt.

Diese metaphysische Analysis vollbringt als erste große Leistung die Auffindung und gedankenmäßige Darstellung der allgemeinen Bestandtheile der Wirklichkeit, wie dieselben der Untersuchung des Aristoteles sich ergaben. Solche Elemente oder Prinzipien, welche im realen Zusammenhang des Kosmos überall wiedergefunden werden, bieten sich dem gewöhnlichen Vorstellen schon in der Realität, dem Ding und seinen Eigenschaften, dem Wirken und Leiden dar. Aristoteles hat diese allgemeinen Bestandtheile, welche in den Kosmos verwebt sind, zuerst isolirt und wie einfache Körper darzustellen versucht. Wir sind hier nicht genöthigt, das sehr dunkle und schwierige Verhältniß zu untersuchen, in welchem die von ihm aufgefundenen Kategorien zu seinen metaphysischen Prinzipien stehen; uns genügt der klare Thatbestand seiner Ergebnisse.

Das tragische Schicksal dieser großen und immer fortgehenden Arbeit der Metaphysik, welche unablässig darauf gerichtet ist, die allgemeinen Bestandtheile der Wirklichkeit so zu entwickeln, daß eine reale und objektive Erkenntniß des Weltzusammenhangs möglich sei, beginnt, sich nunmehr Akt auf Akt vor uns zu enthüllen!

Die Sinnesqualitäten, Raum, Zeit, Bewegung und Ruhe, Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Form und Materie: dies sind alles allgemeine Bestandtheile, welche wir an jedem Punkte der Außenwelt antreffen und die also in unserem Bewußtsein von äußerer Wirklichkeit überhaupt enthalten sind. Unabhängig von dem Unterschied philosophischer Standpunkte ergiebt sich nun hieraus die Frage: wird die Klarheit über diese Elemente, isolirt von der Untersuchung des Bewußtseins und der in ihm gegebenen allgemeinen Bedingungen aller Wirklichkeit, erreicht werden können? Der Verlauf der Geschichte der Metaphysik selber mag allmählich auf diese Frage antworten. Zunächst stellen sich einer solchen Erwägung die einfachen Begriffe von Sein und Substanz dar.

1. Die metaphysische Analysis des Aristoteles findet überall Substanzen mit ihren Zuständen, die in Beziehungen zu einander stehen[1]); hier sind wir im Mittelpunkt der metaphysischen Schriften des Aristoteles.

„Eine Wissenschaft existirt, welche das Seiende als Seiendes (*τὸ ὂν ᾗ ὄν*) und dessen grundwesentliche Eigenschaften untersucht. Sie ist nicht mit irgend einer der Fachwissenschaften identisch; denn keine von diesen anderen Wissenschaften stellt im allgemeinen Untersuchungen über das Seiende als Seiendes an, sondern indem sie einen Theil desselben abschneiden, untersuchen sie dessen besondere Beschaffenheit[2])." Die Mathematik hat das Seiende als Zahl, Linie oder Fläche, die Physik als Bewegung, Element zum Gegenstande; die erste Philosophie betrachtet es, wie es überall dasselbe ist: das Seiende als solches.

Nun wird dieser Begriff des Seienden (des Gegenstandes der Metaphysik) in mehrfacher Bedeutung gebraucht; die Substanz (*οὐσία*) wird so gut mit diesem Namen bezeichnet wie die Qualität einer solchen. Immer aber steht der Begriff des Seienden

1) Ueber diese Dreitheilung in *οὐσία, πάθος* und *πρός τι* s. Prantl Gesch. der Logik I, 190.

2) Arist. Metaph. IV, 1 p. 1003 a 21.

zu dem der Substanz in Beziehung[1]). Denn was außer der Substanz als seiend bezeichnet werden kann, ist dies, weil es einer solchen und zwar einer Einzelsubstanz zukommt. Daher ist die erste Bedeutung, in welcher von einem Seienden die Rede ist, die von Einzelsubstanz: alles Uebrige wird darum als seiend bezeichnet, weil es die Quantität, Qualität oder Eigenschaft ꝛc. eines solchen Seienden ist[2]).

Die Metaphysik ist sonach in erster Linie die Wissenschaft von den Substanzen, und es wird sich zeigen, daß der höchste Punkt, welchen sie erreicht, Erkenntniß der göttlichen Substanz ist. Nur in uneigentlichem Sinne darf man sagen, daß sie das Seiende in seinen weiteren Bedeutungen zum Gegenstande habe, mag es als Qualitatives, Quantitatives oder als andere prädikative Bestimmung auftreten[3]). Näher unterscheiden sich die folgenden einfachen Bestandtheile der Aussage und der ihr entsprechenden Wirklichkeit: die Substanz ist ein meßbares Quantum von eigenschaftlicher Bestimmtheit sowie in Relation stehend, und zwar in den Verhältnissen von Ort und Zeit, Thun und Leiden[4]). So bildet die Substanz den Mittelpunkt der Metaphysik des Aristoteles, wie sie ihn in der Metaphysik der Atomiker und Platos gebildet hatte. Erst mit dem Auftreten der besonderen Erfahrungswissenschaften tritt der Begriff der Kausalität in den Vordergrund, welcher mit dem Begriff des Gesetzes in Beziehung steht. Kann nun die Metaphysik des Aristoteles diesen ihren Grundbegriff der Substanz zu verstandesmäßiger Klarheit bringen?

Eine Definition, welche in dem platonischen Sophistes erwähnt wird[5]), bestimmt das Wahrhaft-Seiende (ὄντως ὄν)

1) Ebendaselbst IV, 2 p. 1003 a f.

2) Metaph. VII, 1 p. 1028 a 11, 18.

3) Vgl. VII, 1 p. 1028 a 13 p. 1028 b 6, IX, 1 p. 1045 b 27, XII, 1 p. 1069 a 18.

4) Hierzu kommen in der vollständigen Aufzählung der zehn Kategorien noch ἔχειν und κεῖσθαι, vgl. die Uebersicht in Prantl's Geschichte der Logik I, 207.

5) Plato Sophistes 247 D E.

als das, was das Vermögen zu wirken und zu leiden besitzt, und nach anderen hat Leibniz diese Definition wieder aufgenommen [2]). Dieselbe führt den Begriff der Substanz in den der Kraft, der ursächlichen Beziehung zurück und löst ihn in diesen auf. Eine solche Begriffsbestimmung konnte sich in dem späteren Stadium, in dem Leibniz auftrat, nützlich erweisen, um der Substanzvorstellung einen Begriff von größerer Verwerthbarkeit für die naturwissenschaftliche Betrachtung zu substituiren. Aber sie drückt nicht das aus, was in dem Thatbestand des Dinges von uns vorgestellt ist und was folgerecht die dem Erkennen dienende Unterscheidung der Substanz und des ihr Inhärirenden abgrenzen will. Der realistische Geist des Aristoteles war bemüht, dies direkt zu bezeichnen.

Aristoteles bestimmt einerseits, was wir in dem realen Zusammenhang der Wirklichkeit unter Substanz uns vorstellen. Sie ist das, was nicht Accidens von einem Anderen ist, von dem vielmehr Anderes Accidens ist; wo von der Einzelsubstanz und ihrem Substratum die Rede ist, drückt dies Aristoteles durch eine bildliche, räumliche Vorstellung aus. Er stellt andrerseits fest, was wir in dem Denkzusammenhang unter Substanz vorstellen. In diesem ist die Substanz Subjekt; sie bezeichnet das, was im Urtheil Träger von prädikativen Bestimmungen ist; daher werden alle anderen Formen der Aussage (Kategorien) von der Substanz prädicirt [3]).

Verknüpft man diese letztere Bestimmung mit den früheren: so sucht Aristoteles in der Metaphysik das Subjekt oder die Subjekte für alle Eigenschaften und Veränderungen, die uns am Kosmos entgegentreten. Dies ist die Beschaffenheit aller metaphysischen Geistesrichtung: dieselbe ist nicht auf den Zusammenhang gerichtet, in welchem Zustände und Veränderungen mit einander verbunden sind, sondern geht geradenweges auf das dahinterliegende Subjekt oder die dahinter liegenden Subjekte.

2) ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere Leibn. opp. I, 156. Erdm.

3) *κατηγοροῦνται κατὰ τῶν οὐσιῶν*. Vgl. Bonitz ind. Ar. unter *οὐσία*.

Aber die Metaphysik des Aristoteles arbeitet, indem sie das objektive Verhältniß der Substanz zum Accidens erkennen will, wie es an diesen Subjekten besteht, mit Beziehungen, welche sie nicht aufzuhellen vermag. Was heißt in sich, in einem Anderen sein? Die Substanz im Gegensatz zum Accidens wird noch von Spinoza durch das Merkmal von in se esse ausgedrückt; das Accidens ist in der Substanz. Diese räumliche Vorstellung ist nur ein Bild. Was mit dem Bilde gemeint sei, ist nicht, wie Gleichheit oder Verschiedenheit, dem Verstande durchsichtig und kann an keiner äußeren Erfahrung aufgezeigt werden. In Wirklichkeit ist dieses In-sich-sein in der Erfahrung der Selbständigkeit, im Selbstbewußtsein gegeben, und wir verstehen es, weil wir es erleben. Und kann wohl weiter, ohne daß hinter die logische Form der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat zurückgegangen wird, das Verhältniß dieses metaphysischen zu dem logischen Ausdruck der in der Substanz gelegenen Beziehung aufgehellt werden?

In dem vorliegenden Zusammenhang hat der verschiedene Sinn kein Interesse, in welchem sich Aristoteles dann im Einzelnen des Ausdrucks Substanz bedient; derselbe entspringt daraus, daß Aristoteles von den verschiedenen Subjekten, auf welche seine Metaphysik zurückgeht, spricht: von Materie als Grundlage (*ὑποκείμενον*), von dem Wesen, das dem Begriff entspricht (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*), von dem Einzelding (*τόδε τι*). Insbesondere an das Einzelding als die erste Substanz lehnen sich Bestimmungen [1]), die so unvollkommen durchgebildet sind, daß wir von ihnen absehen.

Unter den anderen Klassenbegriffen der Aussage, den Kategorien, haben Thun und Leiden für die Metaphysik die größte Bedeutung. Der Begriff der Kausalität tritt in der neueren Metaphysik neben den der Substanz, ja das Streben besteht, die Substanz in die Kraft aufzulösen. Es ist bezeichnend für die Metaphysik der Alten, daß die Untersuchung der in diesem Begriff gelegenen Probleme noch zurücktritt; die Substanzen, ihre Bewegungen im Raume, die Formen bilden den Gesichtskreis ihrer

1) Categ. 5 p. 2 a 11.

Physik und sonach ihrer Metaphysik; Thun und Leiden werden in diesem Zusammenhang der anschaulich klaren Vorstellung der Bewegung untergeordnet [1]). Und zwar führt in dem Zusammenhang der Welterklärung die Thatsache der Bewegung an den Substanzen zurück in die letzten erklärenden Begriffe des aristotelischen Systems, welche in demselben eine gründliche Kausalvorstellung und die Erkenntniß der Gesetze der Bewegung, der Veränderung ersetzen müssen; hier wird uns später der die Zergliederung der Wirklichkeit abschließende, aber unhaltbare Begriff von Vermögen (δύναμις) begegnen. — Im Einzelnen sah dann Aristoteles wol die Schwierigkeit, den Unterschied von Thun und Leiden durchweg festzuhalten; so ist die Wahrnehmung ein Leiden, und dennoch verwirklicht der Gesichtssinn thätig im Sehen seine Natur [2]). Auch bemerkt er die andere Schwierigkeit, Einwirkung des Wirkenden auf das Leidende vorstellig zu machen, aber wie unzureichend ist doch die von ihm gefundene Lösung, daß auf dem Boden des Gemeinsamen das Verschiedene aufeinander wirke und das Thätige sich das Leidende ähnlich mache [3]).

2. So ringt Aristoteles vergeblich, Begriffe wie Substanz und Ursache wirklich faßbar zu machen; die Schwierigkeiten aber häufen sich, indem er nunmehr die platonische Lehre von den substantialen Formen zur Aufklärung des Weltzusammenhangs benutzt. Wol widerlegt er die Lehre Platos von der getrennten Existenz der Ideen siegreich; aber wird er ein anderes objektives Verhältniß der Ideen zu den Dingen zur Klarheit bringen können?

Aristoteles erkennt der Einzelsubstanz allein Wirklichkeit in strengem Verstande zu. Aber mit dieser Einsicht, welche dem Naturforscher, dem gesunden Empiriker in ihm entspricht, ist das, was er von der Ideenlehre beibehält, auf dem Standpunkt des natürlichen Systems der Metaphysik nicht verträglich. — Auch er

1) Phys. III, 3 p. 202 a 25 ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις vgl. de gen. et corr. I, 7 p. 324 a 24 Metaph. VII, 4 p. 1029 b 22. In letzterer Stelle wird κίνησις als Kategorie an die Stelle von ποιεῖν und πάσχειν eingesetzt.

2) de anima II, 5 p. 416 b 33.

3) Arist. de gener. et corr. I, 7 p. 323 b.

findet nur da Wissen, wo durch den allgemeinen Begriff erkannt wird; nur so weit die Fackel der allgemeinen Begriffe in die Einzelsubstanz hineinleuchtet, vermag diese erhellt zu werden. Der allgemeine Begriff macht die Wesensbestimmung oder Form des Dings sichtbar; diese bildet seine Substanz in einem sekundären Sinne, so nämlich, wie sie für den Verstand da ist (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία). Der Grund dieser Sätze über das Wissen liegt in der Voraussetzung, welche die Wurzel aller metaphysischen Abstraktion ist; das unmittelbare Wissen und Erfahren, in welchem das Einzelne für uns da ist, wird für geringer und unvollkommener gehalten, als der allgemeine Begriff oder Satz. Dieser Voraussetzung entspricht die metaphysische Annahme: das Werthvolle an den Einzelsubstanzen und das dieselben mit der Gottheit Verknüpfende sei das Gedankenmäßige in ihnen. — In dem Widerspruch zwischen diesen Voraussetzungen und der gesunden Einsicht des Aristoteles über die Einzelsubstanz zeigt sich von neuem die Unmöglichkeit, auf dem Standpunkt der Metaphysik das Verhältniß des Einzeldinges zu dem, was die allgemeinen Begriffe als den Inhalt der Welt ausdrücken, zu bestimmen. Das einzelne Ding hat nach Aristoteles allein volle Realität, aber es giebt nur von der allgemeinen Wesensbestimmung, an welcher es theilnimmt, ein Wissen; hieraus ergeben sich zwei Schwierigkeiten. Es widerspricht dem Grundgedanken von der Erkennbarkeit des Kosmos, daß das an ihm wahrhaft Reale unerkennbar bleibt. Sodann wird nach den allgemeinen Voraussetzungen der Ideenlehre, dem Wissen von den allgemeinen Wesensbestimmungen entsprechend, eine Realität der Formen angenommen, und diese Annahme führt nun zu dem halben und unglücklichen Begriff einer Substanz, welche doch nicht die Wirklichkeit der Einzelsubstanz hat. Kann diese Verwirrung, welche in dem doppelten Sinne von Sein, von Substanz liegt, gelöst werden, bevor die Erkenntnißtheorie die einfache Wahrheit entwickelt, daß die Art, in welcher das Denken das Allgemeine setzt, keine Vergleichbarkeit hat mit der Art, wie die Wahrnehmung die Wirklichkeit des Einzelnen erfährt? bevor

demnach die falsche, metaphysische Beziehung durch eine haltbare, erkenntnißtheoretische ersetzt wird[1])?

Innerhalb der Einzelwissenschaften hat diese Metaphysik der substantialen Formen noch auffälligere Konsequenzen. Die mit ihr verbundene Wissenschaft verzichtet auf die Erkenntniß des Veränderlichen an ihrem Gegenstande, denn sie faßt nur die bleibenden Formen auf. Sie giebt die Erkenntniß des Zufälligen auf, denn sie ist allein auf die Wesensbestimmungen gerichtet. Wenige Minuten nur fehlten Kepler, um welche seine Berechnung des Mars von der Beobachtung abwich, aber sie ließen ihn nicht ruhen und wurden der Antrieb seiner großen Entdeckung. Diese Metaphysik dagegen schob den ganzen ihr unerklärbaren Rest, wie sie ihn an den veränderlichen Erscheinungen zurückließ, in die Materie. So erklärte Aristoteles ausdrücklich, daß die individuellen Verschiedenheiten innerhalb einer Art, wie die Farbe der Augen, die Höhe der Stimme für die Erklärung aus dem Zwecke gleichgiltig seien: sie wurden den Einwirkungen des Stoffes zugewiesen[2]). Erst als man die Abweichungen vom Typus, die Zwischenglieder zwischen einem Typus und einem anderen, die Veränderungen in die Rechnung aufnahm, durchbrach die Wissenschaft diese Schranken der aristotelischen Metaphysik, und die Erkenntniß durch das Gesetz des Veränderlichen sowie durch die Entwicklungsgeschichte trat hervor.

3. Indem Aristoteles so die Realität der Ideen in die wirkliche Welt verlegte, entstand die Zerlegung dieser Wirklichkeit in die vier Prinzipien: Stoff, Form, Zweck und wirkende Ursache, und es traten als die letzten und die Zergliederung der Wirklichkeit abschließenden Begriffe seines Systems die von Dynamis (Vermögen) und Energie hervor.

Das Denken hebt am Kosmos als das Unveränderliche

1) Aus derselben metaphysischen Behandlungsweise des Problems entspringt die unselige, nicht aufzulösende Frage, ob die Substanz in der Form oder dem Stoff oder dem Einzelding zu suchen sei. Vgl. Arist. Metaph. VII, 3 p. 1028 b 33 und die zutreffende Ausführung bei Zeller a. a. O. 309 ff. 344 ff.

2) de gen. anim. V, 1 p. 778 a 30.

die Form heraus, die Tochter der platonischen Idee. Diese enthält das Wesen der Einzelsubstanzen in sich. Da die unveränderlichen Formen in dem Entstehen und Vergehen enthalten sind, ihr Wechsel aber einen Träger fordert, sondern wir an dem Kosmos als ein zweites ihn konstituirendes Prinzip die Materie ab. In dem Naturlauf ist dann die Form sowohl der Zweck, dessen Realisation derselbe zustrebt, als die bewegende Ursache, welche von innen aus das Ding, gleichsam als seine Seele [1]), in Bewegung setzt oder von außen seine Bewegung bewirkt. Sonach leitet diese Betrachtungsweise das, was im Naturlauf auftritt, nicht aus seinen Bedingungen in diesem ab, welche nach Gesetzen zusammenwirken, sondern an die Stelle eines Zusammenwirkens von Ursachen tritt der Begriff der Dynamis, des Vermögens, und ihm entspricht der Begriff der zweckmäßigen Wirklichkeit oder Energie.

In diesen Begriffen besteht der Zusammenhang der Wissenschaft des Aristoteles, sie werden schon in den ersten Büchern der Metaphysik als die Mittel der Naturauffassung entwickelt und führen durch das Bewegungssystem des Kosmos bis zum unbewegten Beweger. Denn dies ist die Seele der aristotelischen Naturauffassung: nicht die Sonderung von bewegender Ursache, Zweck und Form — dieselbe ist nur analytisches Hilfsmittel —, vielmehr die Ineinssetzung des Zweckes, welcher Form ist, mit der bewegenden Ursache sowie die Sonderung dieses dreifach-einen realen Faktors von dem realen, wenn auch im Kosmos nicht isolirt vorkommenden Faktor: der Materie. Und hier entscheidet sich auch der Charakter seiner Naturwissenschaft. Im neueren Denken ist das Studium der Bewegungen losgelöst von der Auffassung des Zweckes; die Bewegung wird durch ihr allein eigene Elemente bestimmt; so ist die Konsequenz der neueren Naturauffassung, daß sie, wenn sie von der metaphysischen Verwerthung der Ideen nicht lassen will, dieselbe von der mechanischen Betrachtungsweise scheidet, wie Leibniz gethan hat. Bei Aristoteles dagegen verbleibt der Begriff der Bewegung an die Formen des

1) Arist. de gen. animal. III, 11 p. 762 ª 18.

Kosmos gebunden; er wird von ihnen nicht wirklich losgelöst, so wenig, wie die Analysis des Denkens in der Logik des Aristoteles hinter die Formen desselben zurückgeht. So entspringt seine Unterscheidung der vollkommenen, in sich zurückkehrenden Kreisbewegung von einer gradlinigen, welche in ihrem Endpunkt erlischt. Dieser Auffassung ist das Gedankenmäßige der Kreisbewegung ein Ursprüngliches, ja in der Gottheit unmittelbar Bedingtes. Sie hat den verhängnißvollen Gegensatz der Naturformen unter dem Monde von denen jenseit desselben begründet, und so lange er die Gemüther beherrschte, bestand keine Möglichkeit einer Mechanik des Himmels. Dies ist das Bezeichnende gerade der erfolgreichen Richtungen des griechischen Naturstudiums: es bleibt an die Anschauung mathematischer Schönheit und innerer Zweckmäßigkeit in den kosmischen Formen gebunden. Zwar zerlegt es die zusammengesetzten Formen der Bewegung in einfachere, aber in diesen einfacheren bleibt der zweckmäßige, ästhetische Charakter der Form erhalten.

So will Aristoteles zwar die Bewegung im Weltall (welcher er in ächt griechischem Geiste auch die qualitative Veränderung einordnet) auf ihre Ursachen zurückführen; da aber alle bewegende Kraft ihm zweckmäßige Aktion ist, welche die Form realisirt, ja ihm in der Form die Ursache der Bewegung liegt: so ist immer nur die in der Form enthaltene Kraft, welche Entwicklung hervorbringt, Ursache einer ihr gleichartigen Form. Daher ist diese Erklärung in einen Zauberkreis gebannt, innerhalb dessen die Formen immer schon da sind, um deren Erklärung es sich eigentlich handelt: sie sind die Kräfte, welche das Leben im Weltall hervorbringen: sie führen folgerichtig auf eine erste, bewegende Kraft zurück.

Metaphysik und Naturwissenschaft.

Die Leistungen einer solchen Naturerklärung sind durch diesen ihren Charakter bestimmt. Wie die platonische Schule ein Mittelpunkt für mathematische Forschung war, so wurde es nun die aristotelische für die beschreibenden und vergleichenden Wissenschaften. Gerade weil die Bedeutung dieser aristotelischen Schule für den Fortschritt der Wissenschaften so unermeß=

lich, der in ihr lebende Geist wissenschaftlicher Betrachtung, empirischer Forschung so hoch entwickelt gewesen ist, hat die Frage ein lebhaftes Interesse erregt, warum auch diese Schule sich mit unbestimmten, vereinzelten und theilweise irrigen Vorstellungen von Bewegung, Druck, Schwere &c. genügen ließ, warum sie nicht zu gesunderen mechanischen und physikalischen Vorstellungen fortging. Man fragt nach den Ursachen der Einschränkung der erfolgreichen griechischen Einzelforschung auf die formalen Wissenschaften der Mathemathik und der Logik sowie auf die beschreibenden und vergleichenden Wissenschaften innerhalb eines so langen Zeitraums. Diese Frage steht augenscheinlich mit der anderen in Zusammenhang, wodurch die Herrschaft der Metaphysik der substantialen Formen bedingt war. Der formale und deskriptive Charakter der Wissenschaften und die Metaphysik der Formen sind korrelative geschichtliche Thatsachen. Man bewegt sich nun im Zirkel, wenn man die Metaphysik als die Ursache betrachtet, welche den Fortschritt des wissenschaftlichen Geistes über diese seine damaligen Schranken hinaus gehemmt habe; denn alsdann muß die Macht dieser Metaphysik erklärt werden. Dies deutet darauf, daß beides, sowol der Charakter der Wissenschaften in diesem Stadium als die Herrschaft der Metaphysik, in gemeinsamen tiefer zurückliegenden Ursachen gegründet sei.

Es fehlte den Alten nicht an Sinn für Thatsachen und Beobachtung; ja auch das Experiment ward von ihnen in größerem Umfang, als man gewöhnlich annimmt, angewandt, wenn auch die sozialen Verhältnisse hier hinderlich waren: der Gegensatz einer regierenden Bürgerschaft, welche zugleich die Wissenschaft pflegte, zu dem Sklavenstande, welchem die Arbeit mit der Hand zufiel, verbunden damit die Mißachtung der körperlichen Arbeit. Das Genie der Beobachtung in Aristoteles, die Ausbreitung desselben über ein ungeheures Gebiet haben in immer zunehmendem Grade die Bewunderung der positiven Forscher in der neueren Zeit erregt. Wenn Aristoteles nicht selten das, was Beobachtungen darbieten und was durch Schluß, insbesondere durch Analogie, aus ihnen abgeleitet ist, verwechselt, so macht sich hierin allerdings das Vor=

herrschen des Raisonnements im griechischen Geiste nachtheilig geltend. Ferner findet sich in den Schriften des Aristoteles eine große Anzahl von Experimenten erwähnt, die theils von Anderen vor ihm angestellt waren, theils von ihm selber gemacht worden sind. Aber hier fällt nun die Ungenauigkeit in der Wiedergabe derselben auf, der Mangel jeder Art von quantitativen Bestimmungen, besonders aber die Unfruchtbarkeit des Experimentirens bei Aristoteles und seinen Zeitgenossen für wirkliche Auflösung theoretischer Fragen. Es bestand nicht eine Abneigung gegen das Experiment, wol aber eine Unfähigkeit, von demselben den richtigen Gebrauch zu machen. Auch kann diese nicht in dem Mangel an Instrumenten, welche quantitative Bestimmungen ermöglichten, gelegen haben. Erst wo die Fragen an die Natur solche fordern, werden dieselben erfunden, und selbst der Mangel einer von wissenschaftlich Gebildeten betriebenen Industrie hätte das Hervortreten solcher Erfindungen doch nur erschweren können.

Zunächst kann nun die Thatsache nicht bestritten werden, daß die kontemplative Verfassung des griechischen Geistes, welcher den gedankenmäßigen und ästhetischen Charakter der Formen auffaßte, das wissenschaftliche Nachdenken in der Betrachtung festhielt und die Verifikation der Ideen an der Natur erschwerte. Das Menschengeschlecht beginnt nicht mit voraussetzungslosen methodischen Untersuchungen der Natur, sondern mit inhaltlich erfüllter Anschauung, religiöser zuerst, dann mit der kontemplativen Betrachtung des Kosmos, in welcher der Zweckzusammenhang der Natur fortdauernd festgehalten wird. Orientirung, Auffassung der Formen und Zahlenverhältnisse im Weltall ist das Erste; die Ordnung des Himmels wird mit religiöser Scheu und kontemplativer Seligkeit in ihrer Vollkommenheit angeschaut; die Geschlechter der Organismen lassen eine aufsteigende, von psychischem Leben erfüllte Zweckmäßigkeit gewahren und ermöglichen vermittelst ihrer eine deskriptive Wissenschaft. So wendet sich die Betrachtung, welche der ältere Glaube direkt auf den Himmel gerichtet hatte, der Einzelforschung über die Naturkörper auf der Erde zu, wird aber auch hier länger durch eine in der Naturreligion gegründete fromme Scheu von Zer-

gliederung des Lebendigen zurückgehalten. Dieser Zauberkreis der Anschauung eines idealen Zusammenhangs schließt sich in sich, scheint nirgend eine Lücke zu zeigen, und es ist der Triumph der Metaphysik, ihm alle Thatsachen, welche die Erfahrung darbietet, einzuordnen. — Dieser geschichtliche Thatbestand kann keinem Zweifel unterliegen, und es kann sich nur fragen, welche Tragweite er als Erklärungsgrund habe. Es sei jedoch gestattet, einen zweiten Erklärungsgrund von mehr hypothetischem Charakter einzuführen. Die abgesonderte Betrachtung eines Kreises zusammengehöriger Theilinhalte, wie sie Mechanik, Optik, Akustik darbieten, setzt einen hohen Grad von Abstraktion in dem Forscher voraus, welcher nur das Ergebniß langer technischer Ausbildung der isolirten Wissenschaft ist. In der Mathematik war eine solche Abstraktion durch später zu erörternde psychologische Verhältnisse von Anfang an vorbereitet. In der Astronomie wurde in Folge der Entfernung der Gestirne die Betrachtung ihrer Bewegungen von der ihrer übrigen Eigenschaften losgelöst. Aber auf keinem anderen Gebiet ist vor der alexandrinischen Schule eine Anzahl verwandter, zusammengehöriger Theilinhalte der Naturerscheinungen einer bestimmten und ihnen angemessenen erklärenden Vorstellung unterworfen worden. Geniale Aperçus wie das der pythagoreischen Schule über die Tonverhältnisse hatten keine durchgreifenden Folgen. Die beschreibende und vergleichende Naturwissenschaft bedurfte solcher Abstraktion nicht, sie hatte in der Vorstellung des Zweckes einen Leitfaden und führte vorläufig auf psychische Ursachen zurück. So erklärt sich die Verbindung der glänzenden Leistungen der aristotelischen Schule auf diesem Gebiet mit dem gänzlichen Mangel gesunder mechanischer und physikalischer Vorstellungen in derselben.

Die Gottheit als der letzte und höchste Gegenstand der Metaphysik.

Den Schlußpunkt der Metaphysik des Aristoteles bildet seine Theologie. In ihr vollzieht sich erst die vollständige Verknüpfung des anaxagoreischen Monotheismus mit der Lehre von den substantialen Formen.

Seit Anaxagoras ist die herrschende europäische Metaphysik Begründung der Lehre von einer letzten, intelligenten und der Welt gegenüber selbständigen Ursache derselben. Diese Lehre tritt aber hier unter veränderte Bedingungen der metaphysischen Begriffe und der allgemeinwissenschaftlichen Lage. So erfährt sie eine Reihe von Umgestaltungen während des auf Anaxagoras folgenden zweitausendjährigen Lebens der Metaphysik. Die Umgestaltungen liegen in den Schriften von Plato, Aristoteles und den Philosophen des Mittelalters mit zureichender Klarheit vor und erfordern daher keine eingehende Erörterung des Thatbestandes. Der Zusammenhang dieser Geschichte verlangt nur den Nachweis, daß die Metaphysik fortdauernd an astronomischen Schlüssen einen positiven, wissenschaftlichen Rückhalt hatte, welcher ihr unerschütterliche Sicherheit gab. Diese Schlüsse, unterstützt durch solche aus der Zweckmäßigkeit der Organismen, haben erheblich dazu beigetragen, daß die Metaphysik zweitausend Jahre den Charakter einer Weltmacht behielt: königliche Gewalt, nicht in dem engen Kreise von Gelehrten, sondern über die Gemüther aller Gebildeten, wodurch auch die ungebildeten Massen ihr untergeordnet blieben. Das religiöse Erlebniß, welches für den Glauben an Gott die tiefste und unzerstörbare Grundlage enthält, wird nur bei einer Minderheit der Menschen in der von dem Wirbel der egoistischen Interessen nicht gestörten Besonnenheit eines gläubigen Herzens verstanden. Die Autorität der Kirche ist im Mittelalter oft bestritten worden. Die äußeren Mittel des kirchlichen Gehorsams und des kirchlichen Strafsystems haben beständige gährende Bewegungen und die schließliche Zerspaltung der Kirche nicht aufhalten können. Aber unerschüttert steht in diesen zweitausend Jahren die auf die Lage der europäischen Wissenschaft gegründete Metaphysik der intelligenten Welturfache.

Aristoteles hat auch an diesem Punkte die Gestalt der europäischen Metaphysik wesentlich durch die Art, wie er die wichtigsten Thatsachen und Schlüsse zusammenfaßte, bestimmt. Die Gottheit ist der Beweger, durch welchen schließlich alle Bewegungen innerhalb des Kosmos (wenn auch auf vermittelte Weise) bedingt sind;

und zwar sind die Bewegungen der Gestirne in ihrer Gedankenmäßigkeit ein Ausdruck der im Zwecke liegenden Bewegungskraft; die Astronomie ist die der Philosophie nächstverwandte mathematische Wissenschaft [1]). Diese Gedanken schreiten in der von Anaxagoras zuerst betretenen Bahn fort, und ein Zug der Ideen wirkt von ihnen weiter bis auf die von dem gedankenmäßigen, harmonischen Charakter der Welt getragenen Forschungen Kepler's, nach welchen in Abmessungen und Zahlen die Vollkommenheit Gottes sich abspiegelt.

Die Theologie des Aristoteles liegt in der Abhandlung vor, welche als zwölftes Buch der Sammlung der metaphysischen Schriften eingefügt ist. Sie enthält den Höhepunkt derselben; denn sie erweist das Dasein der Einzelsubstanz, welche immateriell und veränderungslos ist und von Anfang an als das eigentliche Objekt der ersten Philosophie von Aristoteles bezeichnet worden ist [2]). Die Abhandlung steht einerseits mit dem Schluß der Physik sowie der Schrift über das Himmelsgebäude, andrerseits mit den Grundbestimmungen der metaphysischen Schriften in Beziehung.

Diese aristotelische Theologie beherrscht das ganze Mittelalter. Jedoch übernahm in der späteren philosophischen Entwicklung die erstgeschaffene Intelligenz die Stelle des Bewegers des Fixsternhimmels, und aus den göttlichen Substanzen, durch welche Aristoteles die zusammengesetzen Bewegungen der anderen Weltkörper hervorbringen läßt, wurde ein phantastisches Reich von Gestirngeistern. Der Gegensatz der Welt des Aethers und der Kreisbewegung zu der Welt der vier andern Elemente und der gradlinigen Bewegungen, sonach des Bezirks des Ewigen zu dem des Entstehens und Vergehens wurde nun zum räumlichen Rahmen eines aus der inneren Welt stammenden Gegensatzes. So entstand jene Vorstellung, welche Dantes unsterbliches Gedicht verewigt hat.

Der Schluß des Aristoteles auf den unbewegten Beweger hat zwei Seiten.

---

1) Arist. Metaph. XII, 8 p. 1073 b 4.
2) Arist. Metaph. VI, 1 p. 1026 a 10.

Die erste Seite dieser Beweisführung zeigt besonders deutlich, wie innerhalb dieser Metaphysik für den Willen, welcher von innen anfängt, keine Stelle ist, ja daß diejenige Transscendenz, deren Wesen ist, von der Natur auf den Willen zurückzugehen, für sie noch nicht da ist. Aristoteles also lehrt Folgendes. — Die Bewegung ist ewig, ein zeitlicher Anfang derselben kann nicht gedacht werden. Das System der Bewegungen im Kosmos kann nun nicht so vorgestellt werden, daß jede Bewegung rückwärts eine weitere Bewegungsursache habe und diese Kette der Bewegungsursachen in das Unendliche verlaufe; denn so kämen wir nie zu einer wahrhaft wirkenden, ersten Ursache, ohne welche doch schließlich alle Wirkungen unerklärt bleiben würden. Sonach muß ein letzter Haltpunkt angenommen werden. — Und zwar muß diese erste Ursache als unbewegt bestimmt werden. Wenn sie sich selber bewegt, so muß in ihr das, was bewegt wird, von dem, was bewegt und welchem sonach Bewegtwerden nicht zukommt, unterschieden werden. Da die Bewegung kontinuirlich ist, kann sie nicht auf einen veränderlichen Willen nach Art der Willen in den beseelten Wesen zurückgeführt werden, sondern muß in Eine erste unbewegte Ursache zurückgehn. So gelangen wir zu dem unbewegten Beweger als der reinen Aktivität oder dem actus purus sowie zu der metaphysischen Konstruktion der ersten Bewegung als Kreisbewegung.[1])

Die andere Seite des Beweises benutzt die Betrachtung der gedankenmäßigen Formen, welche sich in den Bewegungen des Kosmos verwirklichen. Bewegung erscheint in diesem Zusammenhang als ein Bestimmtwerden der Materie durch die Form. Da die Bewegung in der Gestirnwelt unwandelbar sich selber gleich und in sich zurückkehrend ist, so muß die Energie, welche sie hervorbringt, als unkörperliche Form oder reine Energie gedacht werden. In dieser fällt der letzte Zweck mit der bewegenden Kraft der Welt zusammen[2]). „Diesen obersten Zweck zu erreichen ist

1) Diese Argumentation ist mit meisterhafter Strenge im achten Buche der Physik durchgeführt, welches so in die Metaphysik überführt.

2) Metaph. XII, 7, populär und ohne Benutzung der metaphysischen

für Alle das Beste;" derselbe „bewegt wie etwas, das geliebt wird[1])." — Dieser Seite der Beweisführung des Monotheismus gehört die bei Cicero erhaltene erhabene Darstellung an. Der Gedanke des Anaxagoras ist hier von Aristoteles zu dem umfassenden Beweis des Daseins Gottes aus der Zweckmäßigkeit der Welt entfaltet, und das ganze System des Aristoteles kann ja schließlich zu einem solchen Beweis zusammengeordnet werden. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Häusern, welche mit Bildsäulen und Gemälden ausgeziert und mit allen Dingen versehen wären, an denen die Ueberfluß haben, welche für glücklich gehalten werden. Aber sie wären niemals an die Oberfläche der Erde heraufgekommen, hätten nur durch eine dunkle Sage vernommen, eine Gottheit existire und Macht der Götter. Thäte sich nun diesen Menschen einmal die Erde auf, vermöchten sie dann aus ihren verborgenen Sitzen zu den von uns bewohnten Orten emporzusteigen und nun hinauszutreten; sähen sie dann plötzlich die Erde, die Meere und den Himmel, nähmen die Wolkenmassen wahr und die Gewalt der Winde; blickten zur Sonne auf, erkännten ihre Größe und Schönheit und auch ihre Wirkung, daß sie es ist, welche den Tag schafft, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergießt; erblickten dann, nachdem Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt und betrachteten das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Untergang und ihre ewigen, unveränderlichen Bahnen: dann würden sie gewiß überzeugt sein, daß Götter existiren, und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen[2])." Auch diese dichterische Darstellung sucht in der Schönheit und Gedankenmäßigkeit der Bahnen der Himmelskörper eine Stütze für den Monotheismus.

Begriffe und des Mittelglieds des astronomischen Thatbestandes giebt Simplic. zu de caelo Schol. p. 487 a 6 die Beweisführung, welche auf das Vollkommenste zurückgeht.

1) Arist. de caelo II, 12 p. 292 b 18 Metaph. XII, 7 p. 1072 b 3.

2) Cicero de natura deorum II, 37, 95.

Aber der monotheistische Grundgedanke nimmt in Aristoteles, wie in Plato, die Annahme von mehreren nicht aus Gott stammenden Ursachen in sich auf.

Das astronomische Problem war viel komplizirter geworden, die Bahnen der Planeten bildeten die Hauptfrage. Es ward versucht, die scheinbaren Bahnen auf Drehungen von Sphären, verschieden nach Zeitdauer, Richtung und Umkreis, zurückzuführen, und die Drehung solcher Sphären, an welchen die Gestirne befestigt sind, legte nun auch Aristoteles zu Grunde. Somit lagen die Voraussetzungen dieser astronomischen Theorie in dem Ineinandergreifen dieser verschiedenen Drehungen. Weder Aristoteles noch ein anderer Denker des Jahrtausends, das auf ihn folgte, hat diese Voraussetzungen in den Zusammenhang einer mechanischen Vorstellung gebracht. Und so faßt denn Aristoteles das Verhältniß dieser Bewegungen zu einander mythisch als innere Beziehung von psychischen Kräften, von Gestirngeistern zu einander auf; jede dieser psychischen Kräfte verwirklicht gleichsam eine bestimmte Idee von Kreisbewegung; fünf und fünfzig Sphären (diese Hypothese bevorzugt er als die wahrscheinlichere) [1]) außer dem Fixsternhimmel greifen mit ihren Drehungen in einander. Ungeworden, unvergänglich stehen demnach neben der höchsten Vernunft diese fünf und fünfzig Gestirngeister, welche die Drehung der Sphären bewirken, alsdann die Formen der Wirklichkeit, endlich die mit den menschlichen Seelen verbundenen unsterblichen Geister, die ebenfalls als Vernunft bezeichnet werden. Und die Materie ist ebenso eine letzte, unabhängige Thatsache.

Die Gottheit steht nach Aristoteles zu diesen Prinzipien in einem psychischen Verhältniß; sie bilden einen in ihr den Abschluß findenden Zweckzusammenhang. So herrscht die Gottheit, wie der Feldherr im Heere d. h. durch die Kraft, vermöge deren eine Seele die andere bestimmt. Hieraus allein erklärt sich der gedankenmäßige Zusammenhang des Weltalls unter ihr als dem Haupte, während sie doch nicht die hervorbringende Ursache des-

1) a. a. O. p. 1073 b 16.

selben ist. Der reine Geist, das Denken des Denkens, denkt nur sich selber in unwandelbarem, seligem Leben und bewegt, indem er als höchster Zweck anzieht, nicht indem er das im Zwecke Angelegte selber zu vollbringen thätig ist: wie eine Seele also auf andere geringere Seelen wirkt. So ist das letzte Wort der griechischen Metaphysik das zwischen psychischen Wesenheiten stattfindende Verhältniß als Erklärungsgrund des Kosmos, wie es im Götterstaate Homer's schon angeschaut worden war.

Siebentes Kapitel.

Die Metaphysik der Griechen und die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit.

Das Verhältniß der Intelligenz zu der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit hat sich uns ganz verschieden von dem gezeigt, welches zwischen ihr und der Natur besteht. Nicht nur beeinflussen die Interessen, die Kämpfe der Parteien, die sozialen Gefühle und Leidenschaften hier die Theorie in einem viel höheren Grade. Nicht nur ist die aktuelle Wirkung der Theorie hier von ihrem Verhältniß zu diesen Interessen und Gemüthsbewegungen innerhalb der Gesellschaft bestimmt. Auch wenn man den Zusammenhang, welchen die Entwicklung der Geisteswissenschaften bildet, betrachtet, sofern er nicht durch das Mittel der Interessen und Leidenschaften der Gesellschaft, in welchem er stattfindet, bedingt ist, zeigt derselbe ein anderes Verhältniß zu seinem Gegenstande, als es innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntniß der Natur obwaltet.

Dies ist in dem ersten Buche erörtert worden. Die Geschichte der Geisteswissenschaften bildet in Folge dieses Grundverhältnisses ein relativ selbständiges Ganze, das in Koordination mit dem Fort-

schritt der Naturwissenschaften sich entwickelt hat; diese Entwicklung steht unter eigenen Bedingungen, in Betreff deren auf das erste Buch zurückverwiesen wird. Und dieselben bestimmen nun zunächst das Verhältniß, in welchem die griechische Metaphysik zu dem Studium der geistigen Thatsachen steht.

Der Erfahrungskreis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit hat sich in den Generationen selber erst aufgebaut, welche über ihn reflektirten. Die Natur stand der Schule von Milet so gut als ein abgeschlossenes Ganze gegenüber, wie einem heutigen Forscher: es galt nur, die vorhandene zu erkennen. Dagegen entstand erst zu der Zeit, in welcher die griechische Wissenschaft auftrat, allmählich der umfassendere geschichtlich-gesellschaftliche Erfahrungskreis, welcher der Gegenstand der Geisteswissenschaften ist. Die Zustände der umliegenden, uralten Kulturstaaten waren den griechischen Stämmen zu wenig bekannt und zu fremdartig, als daß sie Gegenstand einer wirklich fruchtbaren Forschung hätten werden können. Und zwar stoßen wir hier wieder an eine Grenze des griechischen Geistes, welche in dem tiefsten Lebensgefühl des griechischen Menschen begründet ist. Ein energisches Interesse der Auffassung zeigt der Grieche nur für den Griechen und in zweiter Linie für den verwandten Italiker. Wol beweist der Sagenkreis, der das Haupt des Solon als des großen Repräsentanten maßvoller griechischer Lebens- und Staatskunst umgiebt, den lebendigen Antheil an den großen Katastrophen jener Kulturländer. Die Geschichtschreibung des Herodot macht die regsame Neubegier griechischer Forscher sichtbar in Bezug auf fremde Länder und Völker. Die Kyropädie erweist, wie die Leistungsfähigkeit monarchischer Einrichtungen die Bürger dieser freien, aber politisch und militärisch unzureichend geschützten Stadtstaaten beschäftigte. Aber der griechische Forscher zeigt kein Bedürfniß, vermittelst der Sprachen fremder Völker in ihre Literatur einzudringen, um sich den Quellpunkten ihres geistigen Lebens zu nähern. Er empfindet die centralen Aeußerungen des Lebens dieser Völker als ein Fremdes. Ihm liegt ihre wirkliche Kultur an den Grenzen dessen, was seine geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ausmacht. Andrerseits bauten

sich die Kultur seines eigenen Volkes und dessen politisches Leben, soweit sie Gegenstand geschichtlichen Wissens sind, in der Zeit, in welcher die griechische Wissenschaft anhebt, erst allmählich auf. Sonach war die geschichtlich-gesellschaftliche Welt, wie sie das Menschengeschlecht und dessen Gliederung umfaßt, für den griechischen Geist noch unter dem Horizonte.

Mit dieser engen Begrenzung finden wir einen positiven Irrthum verbunden, der aus derselben entsprang. Die griechischen Theorien empfingen ihre vollendete Gestalt zu einer Zeit, in welcher gerade die höchststehenden Politien rein griechischer Abkunft schon ihren Höhepunkt überschritten hatten. Welche Achtung auch noch Plato für das Staatsleben der Spartaner hatte und wie große Hoffnungen er an eine Konstitution noch knüpfen mochte, welche die gespannte einheitliche Kraft dieser Staatsordnung in edlerer Richtung nachbildete: für Aristoteles gab es kein Beispiel eines ächt griechischen Staates mehr, der dem Schicksal des Sinkens entnommen gewesen wäre. So entsteht an der Erfahrung selber die Vorstellung von einem Kreislauf der menschlichen Dinge, der gesellschaftlichen wie der politischen Zustände, oder die noch mehr düstere von ihrem allmählichen Sinken. Und diese völlige Abwesenheit jeder Vorstellung von Fortschreiten und Entwicklung verbindet sich mit der dargelegten Einschränkung des untersuchenden Geistes auf den griechischen Menschen. Der griechische Erforscher der gesellschaftlichen und historischen Wirklichkeit hatte so noch kein geschichtliches Bewußtsein von einer inneren fortschreitenden Entwicklung, und er näherte sich der Empfindung seines realen Zusammenhangs mit dem ganzen Menschengeschlecht nur spät und allmählich durch die Vermittelung des macedonischen Reiches und des römischen Imperium sowie durch die Einwirkung des Orients.

Dieser Schranke des griechischen Geistes, welche sich auf den Umfang seines geschichtlichen Gesichtskreises bezieht, entspricht eine andere, welche die Stellung der Person zu der Gesellschaft betrifft. Und auch diese Grenze ist im innersten Seelenleben des griechischen Menschen angelegt. Die Hingabe an das Gedankenmäßige

der Welt ist mit einem Mangel an Vertiefung in die Geheimnisse des Seelenlebens, an Erfassung der freien Person im Gegensatz zu Allem, was Natur ist, verbunden. Erst in einer späteren Zeit wird der Wille, welcher sich als Selbstzweck von unendlichem Werthe findet, wenn er zur metaphysischen Besinnung kommt, die Stellung des Menschen zu der Natur und zu der Gesellschaft abändern. Aber für den damaligen griechischen Menschen hat der Einzelwille noch nicht um seiner selbst willen den Anspruch auf eine Sphäre seiner Herrschaft, welche ihm der Staat zu schützen bestimmt ist und nicht rauben darf. Das Recht hat noch nicht die Aufgabe, dem Individuum diese Sphäre seiner Freiheit zu sichern, innerhalb deren es schalte. Die Freiheit hat noch nicht die Bedeutung ungehemmter Entfaltung und Bewegung des Willens innerhalb dieser Sphäre. Vielmehr ist der Staat ein Herrschaftsverhältniß, und die Freiheit besteht in dem Antheil an dieser Herrschaft. Die griechische Seele bedarf noch nicht einer Sphäre ihres Lebens, welche jenseit aller gesellschaftlichen Ordnung liegt. Sklaverei, Tödtung verkrüppelter oder schwächlicher Neugeborener, Ostracismus bezeichnen diese unvollkommene Werthschätzung des Menschen. Der unablässige Kampf um den Antheil an der politischen Herrschaft bezeichnet die Wirkung derselben auf die Gesellschaft.

Innerhalb dieser Grenzen durchlief die Anschauung der Völker des Mittelmeeres über die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit dieselben Stadien, welche in größerem Maßstab, modificirt durch die veränderten Umstände, auch die Anschauung der neueren Völker durchmessen hat.

In dem ersten dieser Stadien, während der Herrschaft des mythischen Vorstellens, wird die Ordnung der Gesellschaft auf göttliche Stiftung zurückgeführt. Diese Vorstellung des Ursprungs der gesellschaftlichen Ordnung theilen die Griechen mit den umliegenden großen asiatischen Staaten, wie verschieden auch die näheren Bestimmungen der Vorstellung bei den Griechen von der bei den Orientalen sind. Sie bleibt so lange

herrschend, als die heroische Zeit dauert. Alle Macht war in dieser Zeit persönlich. Der heroische König hatte kein physisches Machtmittel, den Gehorsam eines ewig widersprechenden Adels zu erzwingen; es gab keine geschriebene Verfassung, die einen Rechtsanspruch begründet hätte. So sind alle Vorstellungen und Gefühle jener Tage in das Element des Persönlichen getaucht. Die Poesie war Heldengesang; das Heroische der Gegenwart an ein Höheres der Vergangenheit zu knüpfen und dieses bis zu den persönlichen Gewalten der Götter zurückzuleiten, in den Bildern des Götterstaates die Motive des eigenen Lebens in mächtigerem Pulsschlag zu empfinden und zu genießen: war ein Grundzug der sozialen Gefühle und Vorstellungen jener Tage.

Die Vorstellung von dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Ordnung mit den persönlichen Kräften einer höheren Welt ist dann ein lebendiger Bestandtheil griechischer Ueberzeugungen geblieben [1]). Centralgriechenland, nördlich wie durch breite Querriegel des Gebirges vom Kontinent isolirt, gliedert sich durch die Verästelung der Gebirge zu einer Anzahl von Kantonen, die von Bergen mit hohen und engen Zugängen in ihrer Selbständigkeit geschützt sind: zugleich öffnet es sich dem Meere, das schützt und verbindet. Ueber die milde See leiten Inseln, den Pfeilern einer Brücke gleich. In vielen dieser Kantone erhielt sich lange mit zäher Gewalt die Macht der mythischen Vorstellungen. Denn die Wurzeln des mythischen Glaubens lagen für diese abgeschlossenen Gemeinschaften in den lokalen Kulten, wie aus dem späten Bericht des Pausanias noch ersehen werden kann.

Dieselben geographischen Bedingungen haben zugleich auf die Entwicklung kleiner Politien hingewirkt, in denen mit regsamer intellektueller Entwicklung verbunden politische Freiheit sich entfaltete. Daher fand die politische Freiheit in den Schriften der

---

1) Die fortdauernde Macht dieser Vorstellungen kann, neben dem Beweis aus den bekannten Stellen, auch daraus erschlossen werden, daß die sophistische Aufklärung die Religion als eine Erfindung der Staatskunst auffassen konnte (Critias bei Sextus Empiricus adv. Math. IX, 54, Plato Gesetze X, 889 E).

Griechen zuerst einen dauernden, künstlerisch mächtigen, wissenschaftlich begründeten Ausdruck. Hierdurch wurde sie erst für die europäische politische Entwicklung ein unvergänglicher Erwerb. Diese Bedeutung der politischen Literatur der Griechen ist unzerstörbar. Sie wird nur sehr vermindert durch eine Einseitigkeit ihrer politischen Auffassung, welche wir bald erörtern werden und die sich ebenfalls auf das neuere politische Leben übertragen hat.

Die ersten Anfänge dieser Literatur gewahren wir in den großen Seestädten, deren politische, soziale und intellektuelle Entwicklung sehr rasch verlief. Hier entstand das Bedürfniß, den mythischen Glauben an die gesellschaftliche Ordnung durch eine metaphysische Begründung zu ersetzen. Und zwar begann eine solche erste theoretische Betrachtung der Gesellschaft, indem die soziale Ordnung als solche mit dem metaphysischen Zusammenhang des Weltganzen in Beziehung gesetzt wurde. Heraklit ist der mächtigste Repräsentant dieser metaphysischen Begründung der gesellschaftlichen Ordnung; aber auch die Reste der pythagoreischen Ideen deuten auf eine solche, obwohl dieselbe augenscheinlich mit mythischen Bestandtheilen sehr versetzt war.

Die griechische Auffassung der gesellschaftlichen Ordnung trat in ein neues Stadium in dem Zeitalter der Sophisten. Das Auftreten von Protagoras und Gorgias bildet den Anfangspunkt dieser großen intellektuellen Umwälzung. Indessen wäre es irrig, den Stand der Sophisten (mit welchem Namen zunächst ein verändertes Unterrichtssystem in Griechenland, nicht eine Veränderung der Philosophie bezeichnet wurde) für den Wechsel in den politischen Vorstellungen, welcher nun eintrat, verantwortlich zu machen. Die Theorien der Sophisten folgen nur einer gänzlichen Veränderung der sozialen Gefühle und sind ihr Ausdruck. Diese wurde hervorgerufen durch die allmähliche Zerstörung der alten Geschlechterverfassung, in welcher das Individuum noch als Bestandtheil einer Gliederung der Gesellschaft sich gefühlt hatte und von der es nach seinen wesentlichen Lebensbeziehungen umfaßt worden war. Noch die Tragödie des Aeschylus gestaltete darum

so tief die Mythen einer vergangenen Zeit, weil sie noch die diesen zu Grunde liegenden Verhältnisse und Gefühle nachempfand. Nun wurde eine individualistische Richtung in den Interessen, den Gefühlen wie den Vorstellungen herrschend. Athen ward der Mittelpunkt dieser Veränderung der sozialen Gefühle. Die so eintretende Umwälzung wurde allerdings mächtig befördert durch die Centralisation der intellektuellen Bewegung in dieser Stadt und den in ihr um sich greifenden skeptischen Geist. Anaxagoras schuf in Athen eine herrschende Macht intellektueller Aufklärung im fünften Jahrhundert; es darf angenommen werden, daß dann Zeno dort erschien und durch seine skeptische Geistesrichtung Einfluß gewann; das Auftreten des Protagoras sowie des Gorgias beförderte weiter denselben Geist skeptischer Aufklärung in der Stadt. Waren die Sophisten auch nicht die Urheber der Umwälzung, welche sich im Leben und Denken der griechischen Gesellschaft jener Tage vollzog: dieselbe ward doch außerordentlich unterstützt, als, dem Bedürfniß einer Zeit entsprechend, in welcher die Rede zum mächtigsten Mittel geworden war, Einfluß und Reichthum zu erringen, dieser neue Stand von Vertretern eines höheren Unterrichts die athenische Jugend an sich zog. Ein Ideal von persönlicher Ausbildung entstand, in dessen Sinne später ein Cicero im Redner das Lebensideal eines römischen Mannes sah: der Humanismus hat in der Folgezeit nicht nur die Kultur der Alten, sondern auch dies ihr Bildungsideal erneuert und dadurch die unselige Vorherrschaft einer formalen Bildung unter uns herbeigeführt. In der Lehrthätigkeit der Sophisten ist von diesem Allen die Wurzel; von ihr ging der Geist der Rhetorenschulen aus, die sich über die alte Welt verbreiteten. Vergeblich haben Plato und Aristoteles im Kampfe gegen die Sophisten, im Gegensatz zu dem armseligen Rhetor Isocrates diese Krankheit des griechischen Lebens bekämpft; vergeblich, weil die Sophisten nur in dem Privatunterrichtssystem der griechischen Politien, in welchem die Schule der freien Konkurrenz anheimfiel, gerade das geboten haben, was den herrschenden Neigungen entsprach. Ein Privatunterrichtssystem kann eben nie besser sein als der Durchschnittsgeist einer Zeit. So floß denn nun in unzähligen

Kanälen der individualistische und skeptische Geist, wie er sich seit der Mitte des fünften Jahrhunderts entwickelt hatte, abwärts dem Niveau der Massen entgegen, um sich dort zu vertheilen, vermittelst der Volksversammlungen, der Theater, des neuen sophistischen Unterrichts, zunächst in Athen und dann von diesem Centrum aus über ganz Griechenland.

Jedoch zeigt die erste Generation der Sophisten noch keine entschiedene und klare negative Stellung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung gegenüber. In dem Relativismus des Protagoras lagen die Prämissen einer solchen negativen Haltung. Auch war Protagoras nicht der Kopf, ihre Tragweite zu übersehen [1]). Aber hätte er die Konsequenzen dieses Relativismus bereits wirklich entwickelt, so wäre der Mythus, welchen Plato in seinem Namen in dem nach ihm bezeichneten Dialog vortrug, unerklärlich. Gorgias, ein Genie der Sprache, von einem weisen Verhältniß zum Leben, eine neutrale und in Bezug auf die sittlichen und gesellschaftlichen Probleme von keinem starken Affekt bewegte Virtuosennatur, ließ die sittlichen Ideale des Lebens in ihrer mannigfachen Thatsächlichkeit bestehen [2]); sie bildeten ihm die Voraussetzung seiner Technik, welche nur die Kraft und Kunst, Glauben hervorzurufen, zum Gegenstand hatte.

Dennoch lag in der Bewegung, welche die Sophisten der ersten Generation hervorriefen, der Ausgangspunkt einer negativen Philosophie der Gesellschaft. Die ungeheure Wandlung der geistigen Interessen, wie sie in diesem Zeitalter stattfand und das große Werk der Sophisten ist, an die in dieser Rücksicht Socrates sich anschloß, läßt nunmehr geistige Thatsachen, Sprache, Denken, Beredsamkeit, Staatsleben, Sittlichkeit als Gegenstand von wissenschaftlicher Forschung in den Vordergrund treten. An diesen geistigen Thatsachen und ihrer Betrachtung ging erst im Gegensatz zu den materiellen Vorstellungen von Seele ein Bild dessen auf, was im Geiste vollbracht wird. Dieselbe Wendung der intellek-

---

1) Vgl. Platos Theätet 167. 172 A. Protagoras 334.

2) Vgl. Arist. Polit. I, 13. 1260 a 24 mit Platos Meno.

tuellen Entwicklung stellte andrerseits jedes Phänomen unter den Gesichtspunkt der Relativität. Und so mußte die kluge Mäßigung der ersten Generation der Sophisten gegenüber der gesellschaftlichen Ordnung Griechenlands und den religiösen Grundlagen derselben schrittweise einer radikaleren Haltung Platz machen.

Zwischen der ersten und zweiten Generation der Sophisten steht Hippias. Auch in seiner Person spürt man, in einer anderen Modifikation als in der des Protagoras oder Gorgias, die Luft einer ganz veränderten Zeit. Virtuose Vielseitigkeit, deren intellektueller Ehrgeiz über die kleinen Politien hinausgewachsen ist, sonnt sich im Glanze einer Zeit, in welcher die Kunst weltlich und ein Ausdruck schönen Lebensbedürfnisses, jedes wissenschaftliche Problem Gegenstand radikaler Debatten geworden ist und in welcher Reichthum und Ruhm auf dem weiten Theater der griechisch redenden Völker in ganz neuem Maßstab zu erwerben waren. Ich habe dargelegt, daß der Gegensatz zwischen dem göttlichen, ungeschriebenen Gesetz und der menschlichen Satzung, welcher von Sophocles mit der eindringlichen Gewalt des Dichters ausgesprochen worden ist, durch Archelaus und Hippias eine wissenschaftliche Formulirung erhalten hat [1]). Das göttliche Weltgesetz, welches für die Metaphysik eines Heraklit der hervorbringende Grund aller gesellschaftlichen Ordnung der einzelnen Staaten gewesen war, wird von Hippias zu diesen Einzelordnungen in Gegensatz gestellt. Gesetz der Natur und Satzung des einzelnen Staates sind die Schlagworte der Zeit, und dieser Gegensatz wird von nun an in den ganz verschiedenen Erscheinungen des geistigen Lebens aufgesucht.

Doch war ein weit radikaleres Verhältniß zu der gesellschaftlichen Ordnung in dem Relativismus eines Protagoras angelegt, und es wurde in der zweiten Generation der Sophisten entwickelt. Nun wird die gesellschaftliche Ordnung aus dem Spiele des Egoismus von Individuen abgeleitet, wie in der Schule Leukipp's die Ordnung des Kosmos aus dem Spiele der Atome.

---

1) S. 97 ff.

Es entsteht eine metaphysische Kosmogonie der sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Die ganze metaphysische Maschinerie dieses radikalen Naturrechts, wie sie uns in Hobbes und Spinoza wieder begegnet, findet sich in dieser Kosmogonie der Gesellschaft schon angewandt: der Kampf starker, den Thieren vergleichbarer Individuen unter einander in einem gesetzlosen Leben um Dasein und Macht; der Vertrag, in welchem eine gesetzliche Ordnung entsteht und Ordnung nunmehr zwar vor dem Schlimmsten der Vergewaltigung schützt, jedoch zugleich den Weg zu dem höchsten Glück schrankenloser Herrschaft versperrt; die Entstehung von Sittlichkeit und Religion als einer Ergänzung der Staatsgesetze im Interesse der Vielen oder der Starken; endlich die Fortdauer des egoistischen Interesses in den Individuen als des wahren Hebels der gesellschaftlichen Bewegungen [1]). Euripides ist der dichterische Vertreter dieser neuen individualistischen Zeiten und er hat in seinen Schauspielen solche radikale Theoreme als Grundlage der Handlungen bestimmter Personen mit einer Energie hingestellt, welche sein persönliches Interesse durchblicken läßt. Aristophanes hat in einer berühmten Wechselrede den Satz, daß es kein der Gewalt gegenüber selbständig begründetes Recht gebe, als einen Streitsatz seiner Tage verspottet. Und wie auf dem Theater, so ließ sich dies radikale Naturrecht auch in den politischen Versammlungen vernehmen; soviel wenigstens kann aus den Reden des Thucydides geschlossen werden, welches auch der Grad ihrer Authenticität in jedem einzelnen Falle sein mag [2]).

---

1) Die Stellen Platos müssen nach dem Kanon benutzt werden, daß, wo Konsequenzen von ihm selber gezogen werden, dies durch die Art, wie sie aus dem Gegner durch Folgern herausgelockt werden, angedeutet ist, dagegen wo die Sätze, wie von Thrasymachus und Glauco im ersten und zweiten Buch der Politie geschieht, dem Socrates entgegengebracht werden, ein Bericht über die fremde Theorie vorliegt. Was die Darlegung der Theorie durch Glauco betrifft, so hätte Plato sie nicht einem Jüngling in den Mund gelegt, wäre sie eine selbständige Fortbildung.

2) Vgl. besonders die Erörterung zwischen den Meliern und den athenischen Gesandten bei Thucydides V, 85 ff. aus dem Jahre 416.

Die Grenzen dieses Naturrechts sind bedingt durch die dargelegten Schranken des griechischen Menschen und der griechischen Gesellschaft. Nirgend handelt es sich im griechischen Naturrecht um die subjektiven Rechtssphären der in der Gesellschaft zusammenwirkenden Individuen; nirgend ist das Ziel dieses Naturrechts die Freiheit in solchem Verstande. Das Streben des Individuums ist nach diesen radikalen Schriften nur auf den Antheil der gesellschaftlichen Atome an der Macht und dem Nutzen der so entstehenden Ordnung gerichtet. So stützten sie hier die Tyrannis dort den Gedanken einer demokratischen Gleichwerthigkeit dieser gesellschaftlichen Atome in der Staatsordnung, und hier wie dort ist ihr letztes Wort die Sklaverei jedes höheren und idealen Willens. Andrerseits ist diese naturrechtliche Metaphysik in der gemäßigten Schule, die Hippias repräsentirt, nur auf die Sonderung einer objektiven Ordnung der Natur von der Satzung des einzelnen Staates gerichtet. An diese Schranken stößt die cynische und stoische Staatslehre, aber durchbricht sie nicht. Sie verhält sich auf diesem Gebiet zu unserer modernen Rechtsanschauung ganz so, wie sich der sophistische und skeptische Relativismus zu der modernen Erkenntnißtheorie verhält.

So lagen in dieser Bewegung die Keime zu den verschiedenen Richtungen derjenigen Theorie der Gesellschaft, welche als Naturrecht bezeichnet wird. Das Naturrecht ist, nachdem es nunmehr ausgebildet war, in verhältnißmäßig stetiger Succession von den alten Völkern auf die neueren übergegangen. Es ist auch im Mittelalter in einer breiten Literatur gepflegt worden. Aber seine Herrschaft und seine praktische Wirksamkeit war auch bei den neueren Völkern durch das Eintreten desjenigen Stadiums der gesellschaftlichen Entwicklung bedingt, in welchem es bei den alten Völkern entstanden war. Erst mit dem Niedergang der feudalen Ordnungen bei dieser zweiten Generation europäischer Völker erhebt sich das Naturrecht derselben zu einer leitenden Stellung in der Geschichte der Gesellschaft. Es vollbrachte nun sein negatives Werk, als dessen Beschluß die Wirkung eines Rousseau auf die Revolution, eines Pufendorf, Kant und

Fichte auf die deutsche Reformarbeit angesehen werden muß. Denn seinen Ausgangspunkt bildet eben das Einzelindividuum, der abstrakte Mensch, durch Merkmale bestimmt, welche zu allen Zeiten gleichmäßig ihm zukommen, in abstrakten Beziehungen, welche aus diesen Merkmalen auf einem gleichsam abstrakten Boden folgen. Aus solchen Prämissen folgert das Naturrecht allgemeine Bestimmungen einer jeden gesellschaftlichen Ordnung. Diese werden ihm der Maßstab für die Kritik der alten europäischen Gesellschaft und für die Neuordnung einer künftigen. So erhielt diese Begriffsdichtung in der Revolution und ihrem Versuch eines Aufbaus der Gesellschaft auf die abstrakten Menschenatome eine furchtbare Realität.

Das Naturrecht kann als eine *Metaphysik der Gesellschaft* bezeichnet werden, wenn der Ausdruck Metaphysik in diesem engeren Sinne gestattet wird, in welchem er eine Wissenschaft ausdrücken würde, die den ganzen objektiven, inneren Zusammenhang der gesellschaftlichen Thatsachen in einer Theorie darstellt. Von Metaphysik in vollem Verstande unterscheidet sich das Naturrecht eben dadurch, daß seine Absicht nur auf die Konstruktion des inneren Zusammenhangs der Gesellschaft gerichtet ist; daher es gerade in seiner vollkommensten Gestalt nicht einen objektiven inneren Zusammenhang aller Erscheinungen dem Studium der Gesellschaft zu Grunde legt, sondern diesen Gegenstand selbständig behandelt. In diesen Grenzen hat es die Eigenschaften einer Metaphysik. Es analysirt nicht die Wirklichkeit, sondern setzt sie aus abstrakten Theilinhalten von Individuen als aus veris causis zusammen und betrachtet den so entstehenden Zusammenhang als die reale Ursache der gesellschaftlichen Ordnung [1]).

Hat sich nun dieser soziale Atomismus in der damaligen Lage der Wissenschaft *fruchtbarer* für die *Specialerklärung* der *gesellschaftlichen Phänomene* erwiesen, als der naturwissenschaftliche für die Erscheinungen des Kosmos? Die erhaltenen Trümmer des damaligen Naturrechts erlauben kein ganz ausreichendes Ur=

1) Vgl. S. 99 ff.

theil. Doch können wir auch hier ein Verhältniß noch feststellen, welches dem an der Naturwissenschaft derselben Zeit beobachteten analog ist [1]). Das Naturrecht ging von den psychischen Einheiten aus und beabsichtigte eine Erklärung der bürgerlichen Gesellschaft, wie eine einzelne πόλις sie umschließt; denn dieser konkrete politische Körper bildet den Gegenstand der griechischen politischen Wissenschaft. Nun sind die psychologischen Grundvorstellungen von Interesse, Befriedigung, Nutzen, deren sich das sophistische Naturrecht bedient, höchst unvollkommen. Zwischen den psychologischen Grundvorstellungen und der komplexen Thatsache dieses politischen Ganzen liegen alsdann Zwischenglieder, wie Arbeitstheilung, Nationalreichthum, Stufen des wissenschaftlichen Lebens, Formen des Familienrechts und der Eigenthumsordnung, religiöser Glaube und seine selbständige Kraft ꝛc., deren wissenschaftliche Bearbeitung erst das exakt wissenschaftliche Studium des komplexen politischen Ganzen bedingt. Diese Thatsachen können aber nur durch abstrakte Wissenschaften bearbeitet werden, welche verwandte Theilinhalte des psychischen Lebens, wie sie die Gesellschaft enthält, zusammenordnen; dies ist im ersten Buche gezeigt worden. Während nun die entsprechenden abstrakten Wissenschaften innerhalb der Naturforschung erst in der alexandrinischen Zeit in sehr vereinzelten Ansätzen sich zu bilden begannen, bestanden die technischen Theorien der Grammatik, Logik, Rhetorik, Poetik, Nationalökonomie, juristischen Technik schon früh; das Bedürfniß der Gesellschaft hatte sie hervorgebracht, wie auch dies das erste Buch gezeigt hat. Trotzdem haben die Vorstellungen der Griechen über Arbeitstheilung, über die Faktoren des Nationalreichthums, über das Geld niemals eine erheblich höhere Stufe erreicht als die über Druck, Bewegung und Schwere, und die Griechen haben innerhalb dieser Spekulationen, so weit wir sehen, niemals von exakten juristischen Begriffen Gebrauch gemacht. Daher war ihre naturrechtliche Konstruktion der Gesellschaft ganz ebenso zu einer verhältnißmäßigen Unfruchtbarkeit verurtheilt wie ihre atomistische Konstruktion des Kosmos. Auch auf

1) Vgl. S. 212 ff. 245.

diesem Gebiet fiel der sokratischen Schule, der Metaphysik der substantialen Formen der Sieg für lange Jahrhunderte zu gegenüber der Metaphysik gesellschaftlicher Atome.

Die sokratische Schule war aus dem Bedürfniß entsprungen, inmitten der relativen Wahrheiten, welche die Sophistik übrig ließ, einen festen Punkt zu entdecken. Ein solcher kann innerhalb des griechischen Vorstellungsschemas entweder in der Richtung der Abbildung des objektiven Seins im Denken oder in der Richtung der Bestimmung des Seins durch das Handeln gesucht werden. Er ist gegeben als Substanz in der Wirklichkeit oder als höchstes Gut in der Welt des Willens und Handelns, sei es der Einzelnen oder der Gemeinschaften. Socrates ließ die Möglichkeit eines festen Punktes für die Welterkenntniß fallen; er fand dagegen einen solchen für das Handeln, nämlich in den sittlichen Begriffen. Diese Sonderung der theoretischen und praktischen Philosophie bezeichnet eine Grenze, welche aus der des griechischen Geistes überhaupt folgt. Daß im Inneren, im Innewerden der feste Punkt für alle Erkenntniß, auch der objektiven Welt, liege: dieser Gedanke liegt selbst außerhalb des Gesichtskreises des Socrates. Erst wann diese klare Einsicht vorhanden ist, tritt die sittliche Welt, der feste Punkt alles Handelns in ihr, in den umfassenden Zusammenhang der menschlichen Wissenschaft. Mit ihr ist erst die falsche Sonderung der theoretischen und praktischen Wissenschaften überwunden, und die wahre Sonderung der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften kann begründet werden.

Indem Socrates in den sittlichen Begriffen ein Unveränderliches entdeckt, empfängt auch die politische Wissenschaft ein klares Ziel. Das Ziel des Staates entsteht nun nicht aus dem Spiele der denselben bildenden Atome. Vielmehr ist für Socrates im Wissen unverrückbar fest Ein Punkt gegeben, um welchen die Individuen gravitiren: das Gute. Das Gute ist nicht relativ, sondern unbedingt gewiß. Dies Ziel ordnet sich also als der die Gliederung des Staates beherrschende Gedanke die Einzelnen unter. Diese politische Auffassung des Socrates tritt

in Gegensatz zu der herrschenden Demokratie und zu der Gleichberechtigung jedes gesellschaftlichen Atoms in Bezug auf die Leitung des Staates, welche diese Demokratie am schroffsten in der Zutheilung von Staatsämtern durch das Loos ausdrückte. Das Wissen macht zum Herrscher; es ist die Vorbedingung des Antheiles an der Staatsleitung.

Platos großer organisatorischer Geist konstruirt von diesem Gedanken aus den idealen Staat als ein Gegenbild des äußeren Kosmos, den Staat als Kunstwerk. Er fand die athenische Gesellschaft in soziale Atome aufgelöst; so faßte er den Gedanken, die Beziehung zwischen politischem Wissen und Können und dem Antheil an der Staatsleitung nicht in das vorhandene politische Gefüge einzuordnen, sondern von diesem abstrakten Verhältniß aus den Staat zu konstruiren; bei den neueren Völkern hat dann dieser Gedanke auf die vorhandene Realität der Staatsordnungen fortbildend eingewirkt, und so erscheint Plato als weissagender Genius in Bezug auf wesentliche Züge des modernen Beamtenstaates. Er fand alsdann, umgeben vom Ringen der Politien um die Herrschaft und vom Kampf der Interessen, die höchste Koncentration aller Einzelinteressen und Einzelkräfte in dem von ihm entworfenen einsichtigen, einheitlichen Staatswillen nothwendig; daher stattete er seinen idealen Staat mit den äußersten Mitteln aus, welche in dem Bereich des ohnehin mit dem Eigenthum wie mit der Freiheit in künstlerischer Machtvollkommenheit schaltenden griechischen Staates lagen, um diese Unterordnung der Einzelwillen, der Einzelinteressen unter die leitende Vernunft herzustellen. So entsteht eine Gliederung, in welcher die Einsichtigen regieren, die Starken sie unterstützen, die im Erwerb versunkene Masse gehorcht: ein Abbild der Psyche. Die Tugenden der Theile der Seele sind die der Stände des Staates. Wie das Streben nach dem Guten in der Beziehung der Psyche zu der Ideenwelt gegründet ist, so gestaltet dasselbe auch im Zusammenhang mit der Ideenwelt das Ideal eines gesellschaftlichen Kosmos, den Staat, als eine zwar entstandene, aber durch die Abmessung der Kräfte in den Seelen unzerreißbar gefügte Einheit. Die politische Kunst ge-

staltet nach den Ideen der Gerechtigkeit sowie der anderen Tugenden aus dem Stoffe der Seelen den gesellschaftlichen Kosmos, wie der gute Gott den äußeren Kosmos gebildet hat. So entsteht der Mensch im Großen: eine reale Einheit wie der Einzelmensch.

Die innere Unhaltbarkeit dieser Art von Metaphysik der Gesellschaft ist augenscheinlich. Die Analogie des Menschen im Großen verschiebt nur das Problem, wie aus Einzelwillen ein Gesammtwille d. h. ein Gefüge der Willen, welches einheitlich wirkt, entstehe. Plato hat seine Aufgabe weder für die Einzelseele noch für den Staat gelöst. Vielmehr bilden seine Seelentheile so wenig eine wirkliche psychische Einheit, als seine drei Stände eine einheitliche Gesellschaft ausmachen können.

Da Plato nicht von den Interessen der Individuen ausging, von der Realität der menschlichen Natur, wie sie einmal ist[1]), entstand ihm nicht das Gefüge der Interessengemeinschaft, welches die Unterlage des wirklichen Staates bildet; vielmehr hat er dieses als das Niedrige mißachtet und Arbeit, Gewerbe, Handel keiner Untersuchung unterzogen. Die hier zu Grunde liegende falsch vornehme Richtung ist derjenigen verwandt, welche die Griechen auf dem Gebiet der Naturerkenntniß überall zeigen. So bleiben Gedanke und physische Gewalt, den Staat zusammen zu halten, dagegen gehen die Interessen der Stände in ihm auseinander und müssen ihn zerreißen. Mit einer Art von Absolutismus des Gedankens werden die realen Interessen der Individuen als bloßes widerstrebendes Material für den politischen Künstler behandelt, anstatt daß das Gefüge von Abhängigkeit und Gemeinschaft, welches als ein Staatswille sich darstellt, als die Wirkung der Interessenvereinigung erkannt worden wäre. So wird hier ein Staat in die Luft gebaut. Es entsteht eine koncentrirteste, aber zugleich dem Spiele der Interessen gegenüber ohnmächtige Einheit.

1) Die Ableitung der πόλις aus der Arbeitstheilung und dem Verkehr in Politie 369 ff. bestätigt dies nur. Denn sie zeigt, daß Plato die Tragweite der einzelnen Interessen für das Gemeinleben erwog, jedoch die Einheit des Willens in seinem Staate nicht auf sie gründen zu können glaubte.

Dieser Mensch im Großen ist ein Tropus; die in diesem Tropus behauptete reale Einheit des Staates ist nicht nur unfaßbar — das bleibt sie immer und überall, da sie eben Metaphysik ist —, es wird auch nicht versucht, den Tropus durch Begriffe aufzuklären. So folgenschwere inhaltliche Mängel verknüpfen sich mit einem allgemeineren Fehler methodischer Art. Der Staat soll verstanden werden, bevor die Interessen und Zweckzusammenhänge analysirt sind, welche seine Realität im Menschen bilden, vermöge deren er lebt und Kraft hat. Dieser Fehler hat zur Folge, daß an die Stelle des Zusammenhangs von Thatsachen (Zweckzusammenhängen, Interessen) das metaphysische Fabelwesen des Menschen im Großen tritt[1]).

Aristoteles hat versucht, eine Formel an die Stelle dieses Tropus zu setzen. Er will den Begriff der realen Einheit, welche Staat ist, entwerfen. Seine Staatslehre ist gerade dadurch auch hier so belehrend, daß sie zeigt, wie dieser fundamentale Begriff der sozialen Metaphysik mit den anderen metaphysischen Hauptbegriffen die Eigenschaft theilt, der vollständigen Auflösung in einfach klare Gedankenelemente zu widerstehen.

Es ist dargelegt, daß die Subjekte für Aussagen über die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Individuen gegeben sind. Die Subjekte der Aussagen über die Natur sind uns unzugänglich, dagegen die des gesellschaftlichen Lebens, des Thuns und Leidens wie der Zustände in demselben sind in der inneren Erfahrung enthalten[2]). Aristoteles hat nun die vernünftigen Einzelwesen als Substanzen bestimmt. Er hat andrerseits im Zusammenhang seiner Metaphysik den Staat, welcher aus solchen Einzelwesen besteht, als eine Einheit angesehen, die nicht eine nachträgliche Zusammenfügung derselben ist. Zwar hat er den Begriff des Staates seiner Metaphysik nicht eingeordnet, da diese vor der praktischen Welt, sonach gerade vor dem großen Problem

1) Vgl. Darlegung desselben Fehlers in der Philosophie der Geschichte S. 137 ff.

2) S. 135 ff.

des Willens endigt und in seinem System das Gebiet der praktischen Vernunft von dem der theoretischen Wissenschaft gesondert ist. Aber die Prämissen seiner Auffassung von der Einheit des Staates sind die folgenden. Der teleologische Zusammenhang zeigt in dem Reiche der organischen Wesen eine Steigerung der Funktionen; sie entspricht der Steigerung des Psychischen. Die Gattung des Menschen ist so die höchste der substantialen Formen in der Stufenreihe der organischen Wesen. Die Einzelwesen in dieser menschlichen Gattung sind aber noch auf andere Weise verbunden als dadurch, daß sie eine substantiale Form verwirklichen. Die einzelnen Menschen befinden sich in gesellschaftlichen Ganzen, innerhalb deren die Individuen sich wie Theile verhalten. Solche Ganze bilden schon Bienen und andere herdenweise lebende Thiere, in einem viel engeren Verbande aber der mit Sprache und Verstand zu diesem Zwecke von der Natur begabte Mensch, welcher das Vermögen der Unterscheidung von Recht und Unrecht besitzt. Diese Gemeinschaft (Koinonie) ist als Familie untrennbar mit Menschendasein überhaupt gegeben, und indem diese zur Dorfgemeinde, weiter zur Polis sich ausdehnt, erreicht in der letzteren das in der Natur angelegte Gemeinschaftsstreben das Endziel der Autarkie d. h. des völligen Selbstgenügens; die Polis ist der Zweck der mehr elementaren Formen von Gemeinschaft, der in den weniger zusammengesetzten schon wirksam ist. In diesem Zusammenhang tritt die Formel des Aristoteles auf, daß der Staat ein Ganzes bilde, welches vor den Familien und Individuen als seinen Theilen sei[1]. Diese Formel drückt aus, daß der Staat nicht ein Werk menschlicher Willkür sei, sondern ein in der Physis begründetes System. In der Physis, in welcher der Zweck wirkt, ist ein Zusammenhang von Bestimmungen angelegt, welche nur durch die einzelnen Individuen und in ihnen sich verwirklichen, welche aber diese Individuen der Zusammenordnung (τάξις) in einer Politie zuführen, da erst in dieser das Ziel der Eudämonie auf selbst=

---

1) Vgl. näher Arist. Polit. I, 2 p. 1252 b 30 p. 1253 a 19.

genugsame Weise erreicht wird. Solche Bestimmungen sind z. B. die Ungleichheit der Individuen, der Gegensatz der Herrschenden und Beherrschten, die Proportion von Leistung und politischer Macht. Sie besitzen die Nothwendigkeit des Zweckes. Und zwar besteht das System (σύστημα), zu welchem die Menge (πλῆθος) durch den Zweck in der Politie geordnet ist, aus ungleichartigen Bestandtheilen. Auch geht das Individuum in diesem Zweck nicht ganz auf. Das Zusammenwirken von ungleichartigen Einzelnen als von Theilen zu einem Ganzen kann mit dem der Theile innerhalb eines Organismus verglichen werden. Der einzelne Mensch verhält sich zum Staatsganzen wie Fuß oder Hand zu einem Körper.

So bereitet sich in Aristoteles die Auffassung des Staates als eines Organismus vor, welche eine so verhängnißvolle Rolle in der Geschichte der politischen Wissenschaften gespielt hat. Der Begriff des Organismus ist in seiner Art das letzte Wort dieser Metaphysik des Staates. Und zwar ist derselbe, wie jeder Begriff der Staatseinheit, welcher diese nicht analytisch aus der Wirklichkeit des Staatslebens bis zu einem gewissen Punkte aufklärt, sondern als eine Formel zum Zwecke der Ableitung auftritt, eine metaphysische Begriffsdichtung. Was im sozialen Leben erfahren wird, kann die Analysis in einem gewissen Umfang zerlegen, aber nie vermag sie, in einer Formel den Reichthum des Lebens auszudrücken [1]). Daher ist die Realität des Staates nicht in einer bestimmten Zahl begrifflicher Elemente darstellbar. Dies zeigt sich schon hier, bei Aristoteles, in der Dunkelheit des von ihm gebildeten Gedankens des Staates als eines organischen Ganzen, und diese Dunkelheit als in der Sache selber liegend ist nie überwunden worden [2]).

Dennoch hat die Betrachtungsweise des Aristoteles, welche den Staat als einen realen Zweckzusammenhang dachte, sich für ein vergleichendes Studium des Staates höchst fruchtbar erwiesen. Sie hat auf dem Gebiet des Geistes eine nahezu ebenso

1) Vgl. S. 119 ff.
2) Vgl. S. 88 ff.

eingreifende Arbeit für das Studium des Staates vollbracht, als die Zweckbetrachtung des Aristoteles auf dem der Natur für die biologischen Wissenschaften geleistet hat. Ja auf dem politischen Gebiet hatte diese Betrachtungsweise ein noch höheres Recht. Zwar kann der Staat nicht als die Realisirung eines einheitlichen Zweckgedankens aufgefaßt werden; selbst der von Aristoteles so gesund entwickelte Zweckbegriff der Eudämonie[1]) ist nur eine abstrakte Formel. Aber in Wirklichkeit bilden doch Wille, Interessen und Zwecke das Gefüge des Staates, und daher darf die von Aristoteles in der Gesellschaft angenommene Richtung auf Verwirklichung der Eudämonie wenigstens als eine unvollkommene Abbreviatur des Thatbestandes angesehen werden. Die Betrachtung aus dem Zwecke, die Aristoteles anwendet, gelangt daher hier auf den Boden der Thatsächlichkeit. So konnte sie durch eine komparative Analyse der Staaten die Grundzüge ihrer Struktur feststellen und die Hauptformen des politischen Lebens bestimmen. Und sie hat diese Leistung mit solcher Vollendung ausgeführt, daß die so geschaffenen Begriffe ihren Werth bis heute behauptet haben. Diese Arbeit des Aristoteles und seiner Schule war die Vorbedingung erklärender Methoden auf dem Gebiet der Staatswissenschaften, wie sie dieselbe auf dem der Biologie gewesen ist.

So hat auch hier die Metaphysik der substantialen Formen sich in einem *Stadium* der Wissenschaft fruchtbar erwiesen, in welchem die *Mittel einer Zerlegung* in den Zusammenhang der Vorgänge nach Gesetzen *noch nicht vorhanden* waren.

Alle Verbandsverhältnisse, dies zeigte unsere eigene theoretische Erörterung[2]), folgerecht auch der Staat, sind, psychologisch angesehen, aus Verhältnissen der Abhängigkeit und Gemeinschaft zusammengesetzt. Aus diesem System der passiven und aktiven Willensbestimmungen entspringt das psychologische Verhältniß von Befehlen und Gehorchen, von Obrigkeit und Unterthan, auf welchem die Willenseinheit des Staates begründet ist. Aber dieses System von Abhängig-

---

1) Der Zweck des Staates ist die Verwirklichung der Eudämonie, des εὖ ζῆν oder auch der ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους.

2) S. 86 ff.

keiten und Gemeinsamkeiten ist nur die Außenseite der realen Beziehungen der Interessen unter einander. Die inhaltlichen Faktoren des Staatslebens liegen insbesondere in den Zwecken und Interessen, welche nicht durch das freie Ineinandergreifen der Handlungen der Individuen zur Befriedigung gelangen. Hier gewahren wir die reale Seite dessen, was, nach den bloßen Willensverhältnissen betrachtet, als Mechanik der Gesellschaft und des Staatslebens sich darstellt und in der Existenz eines herrschenden Staatswillens seinen Abschluß findet. Diesen status der äußeren Willensverhältnisse in einem Staate können wir als Staatsform oder auch als Verfassung bezeichnen.

Diesem Thatbestand entspricht, daß die politische Wissenschaft in Aristoteles zunächst durch Anwendung der vergleichenden Methode die äußeren Formen oder die Verfassungen bestimmt hat. Das reale Leben des Staates ist so außerordentlich komplex, daß selbst die moderne, wahrhaft analytische Wissenschaft noch am Anfang seiner wissenschaftlichen Behandlung steht. Das Alterthum besaß aber die Bedingungen eines solchen wahrhaft analytischen Verfahrens noch gar nicht. Ihm fehlten eine entwickelte Psychologie und die zwischen ihr und der Politik stehenden Einzelwissenschaften. Der Zusammensetzung der realen Zwecke im Leben des Staates gegenüber war es so an einer fruchtbaren Analysis gehindert, welche erst sehr spät Wissenschaften wie die politische Oekonomie und Schriftsteller wie Niebuhr, Tocqueville zu vollbringen begonnen haben.

Sonach war die griechische S t a a t s w i s s e n s c h a f t auf ihrem Höhepunkt in Aristoteles vorzugsweise Zergliederung der V e r f a s s u n g e n. Durch diese Einschränkung der Betrachtungsweise ist bedingt, daß dem Aristoteles der Staat ein anderer wird, wenn die Staatsverfassung sich ändert. Der Staat (πόλις) ist eine Gemeinschaft (κοινωνία), das Wesen dieser Gemeinschaft (κοινωνία πολιτῶν) wird durch die Verfassung (πολιτεία) bezeichnet; sonach ändert sich mit der Verfassung der Staat. Die Personen bleiben dabei dieselben, wie ja dieselben Personen den tragischen Chor bilden und aus ihm in den Chor der Komödie eintreten. Aristoteles gewahrt nicht hinter dem Wechsel der Staatsform die dauernde

Interessengemeinschaft des Volkes, welche das den politischen Zusammenhang Konstituirende ist, sondern ihm ist die Staatsverfassung das Wesenhafte, welches den Staat ausmacht[1]). Dem entspricht, daß sich ihm der Politiker zu den Staatsbürgern verhält, wie der Künstler zu seinem Stoffe. Die Masse bildet das Material für den Aufbau des Staates[2]). So substituirt Aristoteles einen falschen Gegensatz von Stoff und Form dem realen Zusammenhang der Gesellschaft, und dieser Gegensatz ist auf dem Gebiet der Staatswissenschaft eben so verhängnißvoll für ihn gewesen, wie auf dem der Naturwissenschaften. In Wirklichkeit sind im Staate überall bildende Kraft, Zweckzusammenhang, Interessenbeziehungen, und überall Stoff: denn überall ist Person. In den Lebenszwecken des Volkes, welches ihn ausmacht, ist auch das Leben des Staates gegründet. Hier aber verschwindet, wie in gewissem Grade für den griechischen Menschen überhaupt, das historische Bewußtsein von Naturwachsthum ganz hinter dem Machtgefühl des politischen Menschen, der den Staat wie ein bildender Künstler zu kneten beansprucht. Und zugleich tritt das Bewußtsein von Rechtskontinuität zurück; wie denn Aristoteles in obigem Zusammenhang die weitere Frage aufwirft, inwiefern nach Veränderung der Staatsverfassung die Verbindlichkeiten, welche der frühere Staat eingegangen ist, fortbestehen oder ebenfalls aufhören.

Und so bestätigt sich auf überraschende Weise auch innerhalb der Geisteswissenschaften das von uns aufgestellte Gesetz der Entwicklung der europäischen Wissenschaft. Dieselbe sucht zunächst die so sehr zusammengesetzte Wirklichkeit direkt zu erkennen, beschreibt, vergleicht und geht auf vermuthete oder von der Metaphysik untergelegte Ursachen zurück. Allmälig erst sondert sie einzelne Kreise von Theilinhalten der Wirklichkeit ab und unterwirft sie einer beharrlichen und abstrakten Kausaluntersuchung. Die Phänomene der Bewegung z. B. bilden einen solchen Kreis, die des wirthschaftlichen Lebens einen anderen. Der Gang der Erkenntniß entwickelt nun in abstrakten Wissenschaften die Grundeigenschaften der

1) Arist. Polit. III, 3 p. 1276 b 1.
2) Arist. Polit. VII, 4 p. 1325 b 40.

innerhalb der einzelnen Kreise zusammengehörigen Theilinhalte und ersetzt z. B. Zweckvorstellungen, wie Aristoteles sie als Erklärungsgründe benutzte, durch angemessene Begriffe. Metaphysik in ihrer herrschenden Stellung innerhalb der Wissenschaften ist eine dem ersteren Stadium der Betrachtung korrelative Thatsache gewesen.

Die äußere Organisation der Gesellschaft in Staaten hat am stärksten die Blicke der Forscher auf sich gezogen, welche die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand machten. Denn hier bot sich das merkwürdige Phänomen einer über die einzelnen Willen sich erhebenden Willenseinheit. Dies Phänomen mußte den Griechen noch weit erstaunlicher als den monarchischen Völkern des Ostens erscheinen. Denn letzteren stellte sich die Willenseinheit in ihren Königen auf eine persönliche Weise dar, dagegen war sie in diesen griechischen Politien gleichsam körperlos. Dies Problem der Willenseinheit im Staate beschäftigte die als Sophisten bezeichneten Schriftsteller. Mit einander ringende Staaten bilden das Objekt der großen griechischen Historiker. Noch war der Durchschnittsmensch, wie er in einer gegebenen Zeit lebt, arbeitet, genießt und leidet, der Geschichte so wenig sichtbar als die Menschheit. Dasselbe Problem beschäftigte die sokratische Schule in erster Linie und es ward Gegenstand einer Theorie der Gesellschaft, welche dem metaphysischen Standpunkt des europäischen Denkens entsprach. In der nun geschaffenen, vergleichenden Wissenschaft von Struktur und Formen der Staaten tritt die Korrespondenz zwischen einem sehr glücklichen deskriptiven Studium der politischen Formen und der Metaphysik hervor.

Diese vergleichende Wissenschaft der Staaten geht, gemäß dem Dargelegten, von der Betrachtung des Herrschaftsverhältnisses aus, wie es in der Verfassung seinen Ausdruck gewinnt. Verfassung ist für Aristoteles die Ordnung des Staates in Bezug auf das Regiment der obrigkeitlichen Gewalten, insbesondere der über ihnen allen stehenden souveränen Gewalt[1]). Bürger ist ihm

1) Arist. Polit. III, 6 p. 1278 b 8.

dem entsprechend derjenige, welcher an den Funktionen der Staatsverwaltung und Rechtspflege theilnimmt[1]). Und zwar legt Aristoteles der Zergliederung der Verfassung in ihre Formbestandtheile (die zu unterscheiden ist von der Erkenntniß aus den Faktoren des Staates als einer Realität) sowie der Aufsuchung der Hauptformen von Staatsverfassungen den in der sokratischen Schule entwickelten Begriff der Beziehung zwischen der politischen Leistung und dem Antheil an der Herrschaft sowie den Gütern zu Grunde. Aristoteles erweitert diesen Begriff der Leistung mit unbefangen realistischem, Thatsachen vergleichendem Geiste. — Die Leistung steht in Beziehung zu dem Zweck des politischen Ganzen, um dessen Leben und Wirken es sich handelt. Dieser Zweck ist in seinem System durch die aufsteigende Reihe der die Arten der Lebewesen unterscheidenden Funktionen bestimmt und besteht in der Eudämonie des Ganzen und seiner Theile, der einzelnen Bürger. Der Staat ist sonach einem lebenden, zweckmäßig wirkenden Wesen zu vergleichen. Die Verschiedenheit der Art von Eudämonie, welche das lebendige politische Ganze gemäß seinen Lebensbedingungen sucht, bestimmt die Verschiedenheit in der Schätzung der Leistungen, und dies wirkt auf den Ansatz der Proportion zwischen Leistungen und Antheilen an der Herrschaft sowie an dem Nutzen. — Diese Beziehungen konstituiren die Struktur eines politischen Ganzen. Das Bild dieser Struktur eines lebendigen Wesens vollendet sich, indem Aristoteles rückwärts die Beziehungen zwischen den Leistungen und den sie begründenden Lebensverhältnissen und Lebensbedingungen verfolgt. So entstehen die Grundlagen für eine morphologische, vergleichende Betrachtung der Staaten sowie für die geniale Theorie von den Störungen der Proportion und der Genesis der Revolutionen.

Die vergleichende Staatswissenschaft des Aristoteles hat ihre Schranke darin, daß sie für die Zergliederung nicht Kausalbegriffe aus ausgebildeten, weiter zurückliegenden Wissenschaften benutzen

---

1) Arist. Polit. III, 1 p. 1275 a 22.

kann, sondern in der Hauptsache auf unvollkommene Zweckvorstellungen angewiesen ist. So schloß Aristoteles voreilig auf die Naturnothwendigkeit der Sklaverei, weil er eine in der Physis angelegte Ungleichheit der Menschen annahm, ohne ihren Ursprung in geschichtlichen Verhältnissen und die hierdurch gegebene Möglichkeit einer Ueberwindung derselben zu erwägen. So hat er die Sonderung des natürlich Vollkommenen, dem Zweckzusammenhang Entsprechenden von den Abweichungen, wie dieselbe in seiner Physik so viel Unheil anrichtete, auch in die Politik hinein fortgeführt; seine Sonderung der vollkommenen von den entarteten Verfassungen muß als willkürliche Konstruktion einer Wirklichkeit, die nur Grade zeigt, verworfen werden. Aber am meisten verhängnißvoll wirkte die Einseitigkeit, mit welcher er in der Verfassung den Staat sah. Der politische Formalismus des Aristoteles ist für die realistische Staatsbetrachtung in hohem Grade hindernd gewesen.

Aristoteles und die aristotelische Schule bilden aber weiter den Mittelpunkt für eine unvergleichliche Thätigkeit von Sammlung, Geschichtschreibung und Theorie, welche über die Staatswissenschaft hinausreicht. Neben den Theorien über Dichtung, Beredsamkeit, wissenschaftliches Denken und sittliches Leben finden wir Geschichtschreibung der Wissenschaften, der Kunstthätigkeit, der religiösen Vorstellungen in der aristotelischen Schule. Ja Dikäarch geht in seinem *βίος Ἑλλάδος* schon zu einer kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise fort; er sondert das fabelhafte goldene Zeitalter eines mäßigen friedlichen Naturzustandes, das Auftreten des Nomadenlebens und als eine weitere geschichtliche Stufe die Seßhaftigkeit, welche der Ackerbau hervorbringt; an die Naturbedingungen Griechenlands knüpft er ein Bild des griechischen Lebens, in welchem Sitten, Lebensgenuß, Feste und Verfassungen in einer inneren Verbindung gesehen werden. So stehen die Leistungen der aristotelischen Schule für die Geisteswissenschaften in keiner Weise hinter denen für die Naturwissenschaften zurück.

Bezeichnen wir schließlich die Stellung des Studiums der menschlichen Gesellschaft innerhalb des Zusammenhangs der Wissenschaft in dem durchlaufenen Zeitraum. Wie

die einzelnen Theorien über die Systeme der Kultur und über die äußere Organisation der Gesellschaft aus der Aufgabe technischer Anweisungen für das Berufsleben hervorgegangen waren, so haben sie diesen praktischen Charakter behalten, der auch der Politik die Richtung auf die beste Verfassung gab. Die theoretische Wissenschaft in strengem Verstande endigt im Ganzen für diese Philosophen, wo der Wille sein Reich aufzubauen beginnt. Schon aus dieser Betrachtungsweise ergiebt sich, daß diese Zeit das Problem noch nicht sah, wie Freiheit des Willens mit der Unterordnung aller Erscheinungen unter das Kausalgesetz verträglich sei. Aber dauernder als eine solche Einschränkung der Metaphysik, welche nur vorübergehend sein sollte, wirkte in dieser Richtung das allgemeine und bleibende Verhältniß der ganzen Metaphysik der substantialen Formen zum Problem der Freiheit. Diese Metaphysik unterwarf dem Zusammenhang des Erkennens nur die allgemeinen Formen der Wirklichkeit, von diesen wurde aber die Freiheit des Individuums nicht berührt. Mit beneidenswerther Sicherheit des in der inneren Erfahrung gegebenen Freiheitsbewußtseins, ungestört noch von der Frage nach der Stellung desselben zu dem Kausalzusammenhang, welche die Wissenschaft aufstellt, spricht es Aristoteles aus, daß Handeln wie Unterlassen, Tugend wie Laster in unserer Gewalt sei[1]).

Achtes Kapitel.

Zersetzung der Metaphysik im Skepticismus. Die alten Völker treten in das Stadium der Einzelwissenschaften.

Die Stellung, welche Aristoteles der Erkenntniß zur Wirklichkeit giebt, ist die, welche die Metaphysik selber ihr vorschreibt. Die erklärende Geschichte der Metaphysik hat daher nunmehr ihr Hauptwerk gethan; nur Fortbildung der Metaphysik liegt noch vor ihr.

---

1) Eth. Nic. III, 7 p. 1113 b 6. Näher Trendelenburg hist. Beiträge II, 149 ff.

Inzwischen hatte seit dem Zeitalter der Sophisten der Skepticismus fortbestanden. Unmittelbar nach Aristoteles tritt Pyrrho auf, der Begründer der skeptischen Schule. Die Debatten dieser Schule, insbesondere aber der neueren, skeptisch gerichteten Akademie erfüllen das 3. und 2. Jahrhundert vor Christus und erhalten ihren Abschluß in der Zusammenfassung der Beweisführungen gegen alle Wissenschaften durch Sextus Empiricus. Sie zeigen, verglichen mit dem Relativismus des Protagoras, einen Fortschritt des skeptischen Gedankens, indem sie auf Grund der nun geschaffenen Logik und Metaphysik von den Unterschieden der Wahrnehmung und des Denkens, des Phänomens und des dem Phänomen objektiv zu Grunde Liegenden, des Syllogismus und der Induktion 2c. für die Durchführung des skeptischen Grundgedankens Gebrauch machen. Hierdurch trat zwar noch deutlicher die Schranke heraus, welche durch den griechischen Geist dem Skepticismus gezogen war; innerhalb der Voraussetzungen der alten Völker erwies sich nun aber dieser Skepticismus als ganz unwiderleglich. Er blieb Sieger auf dem weiten Kampfplatz der griechischen Metaphysik.

Der Skepticismus.

Welche sind die Grenzen in der Beweisführung der skeptischen Schulen des Alterthums? Liest man, was übrig geblieben ist, so wird es nur verständlich, wenn wir von unserem höheren Standpunkt aus den Skeptikern zu Hilfe kommen, wenn wir gleichsam heraufheben, was nach ihrem Standort unter ihrem Horizont lag. So zeigt sich, wie dieselben solchergestalt nur bestritten und aufgelöst haben, was ihr Gesichtskreis enthielt: die objektive Welterkenntniß des Alterthums, daß jedoch diese ihre Kritik Anderes gar nicht erblickte — und darum nicht traf. Das Nicht-Wissen des Socrates war mit dem Affekt des Wahrheitsgefühls der Zukunft zugewandt. Pyrrho steht in sich gekehrt an der Grenze des Griechenthums. Er stellt ruhig fest, daß alle Metaphysik, alle positive Erkenntniß, welche der griechische Geist zu erblicken vermocht hatte, objektive Wahrheit nicht ist. Die Zeit stand bevor, in welcher von einem höheren Standort aus Anderes gesehen

wurde, das die Skeptiker von Pyrrho bis Sextus Empiricus nicht zu gewahren vermocht haben. Ihr Endurtheil über die ganze Position des Metaphysikers ist in Geltung geblieben, sie haben die Metaphysik zersetzt: aber die Wahrheit ist eben nicht Metaphysik.

Also wir ergänzen durch unsere Einsicht, um die Skeptiker von Grund aus zu verstehen. Sie sprechen von einem Wahrnehmungszustand, den der Mensch erleidet [1]), und unterscheiden diesen vom Erkennen [2]). Aber keine Ahnung ist in ihnen, daß das Innewerden eines solchen Zustandes, welches sie nicht bestreiten, eben selber ein Wissen und zwar das sicherste Wissen ist, von welchem jede Erkenntniß ihre Gewißheit zu Lehen tragen muß. Vielmehr suchen sie gemäß dem metaphysischen Standpunkt die Wahrheit ausschließlich in dem, was als objektive Grundlage dem in der äußeren Wahrnehmung gegebenen Phänomen vom Denken untergelegt wird [3]). Sie erkennen daher zwar das Sehen, das Denken als einen zweifellosen Thatbestand an; aber derselbe schließt für sie nicht ein werthvolles Wissen, nämlich von den Thatsachen des Bewußtseins, in sich. In Folge davon entwickeln sie nicht klar, daß die Außenwelt nur Phänomen für das Bewußtsein sei, und gelangen sonach nicht zu einer folgerichtigen Anschauung der Außenwelt in diesem Sinne [4]), sondern sie fragen nur, ob der im Bewußtsein gegebene Sinneseindruck als ein Zeichen von der objektiven Grundlage solcher Phänomene benutzt werden kann. Und sie leugnen das mit Recht. Sie verneinen richtig jede Art von Erkenntniß dieser objektiven Unterlage der Phänomene: des Kant'schen Dinges an sich [5]). Also nur darin irren sie, daß sie auf Grund hiervon die Möglichkeit des Wissens bestreiten.

---

1) Diogenes IX, 103: *περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν.*

2) ebds.

3) Sextus Empir. hypotyp. I, 19 f.

4) ebds. sowie Diogenes a. a. O.

5) *καὶ γὰρ ὅτι ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὅτι ζῶμεν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινομένων διαγινώσκομεν· περὶ δ' ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ, φάμενοι κατειλῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων, μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν.* Diogenes IX, 103.

So erklärt Sextus Empiricus ausdrücklich: der Skeptiker hebt das Erscheinende nicht auf; er erkennt den passiven Zustand, in dem er sich in der Wahrnehmung findet, an und bezweifelt nur jede Behauptung über das diesem Zustand objektiv zu Grunde Liegende [1]). Bei Diogenes Laertius findet man damit übereinstimmend die Grenzen des Skepticismus angegeben, wie sie von den Skeptikern gegenüber den Entstellungen der Metaphysiker festgestellt wurden. Zustände, die wir erleben, Phänomene (*τὰ φαινόμενα*), werden nicht bezweifelt, wol aber jede Erkenntniß dessen, was wahrhaft ist, dessen nämlich, was in der Außenwelt ihnen zu Grunde liegt [2]). Diese ausdrücklichen Erklärungen zeigen, daß den Skeptikern die richtige Verwerthung der von ihnen anerkannten Phänomene des Bewußtseins für das Problem des Wissens durchaus fehlt. Daher leugnen sie jedes Wissen von etwas wahrhaft Seiendem, während sie im Grunde nur eine Erkenntniß der Außenwelt widerlegt haben. Am deutlichsten wird diese Grenze ihres Denkens durch einen sonderbaren Streit. Sagen die Skeptiker: Alles ist falsch, so erklären die Metaphysiker: also auch diese Behauptung, und sonach hebt sie sich selber auf. Die gründlichste Erwiderung der Skeptiker hierauf ist: der Skeptiker drückt mit solchen Worten nur seinen eigenen Zustand aus, ansichtslos, ohne über das außerhalb seiner den Phänomenen Unterliegende irgend etwas auszusagen [3]). Da muß denn der Erkenntnißtheoretiker hinzutreten, um den Streit zu schlichten, und muß erklären: eben in diesem Zustand ist ein wahrhaftes Wissen gegeben, und in ihm liegt der Ausgangspunkt aller Philosophie.

Nachdem wir uns diese Schranken des Skepticismus klar gemacht haben, verweisen wir nunmehr mit Entschiedenheit jeden, welcher eine Erkenntniß der objektiven Unterlage des in unseren Eindrücken Erscheinenden für möglich hält, auf die definitive Beseitigung jedes Versuchs solcher Art, wie sie in den auf uns gekommenen Ueberresten der vortrefflichen skeptischen Schule enthalten

1) Sextus, hypotyp. I, 13. 20.
2) Diogenes IX, 102—108.
3) Sextus, hypotyp. I, 15.

ist. Der Relativismus der modernen Philosophen ist von dem des Sextus Empiricus in keinem Punkte unterschieden, soweit er sich auf den Nachweis der Unmöglichkeit aller Metaphysik bezieht. Er geht nur über ihn hinaus in Bezug auf die Herstellung einer Theorie vom Zusammenhang der Phänomene in den Schranken der Einsicht von ihrer Relativität. Obwol die Wahrscheinlichkeitslehre des berühmtesten aller Skeptiker, des Carneades, doch auch schon entwickelt, daß nach Verzicht auf die Wahrheit die Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhangs der Phänomene zum Zwecke der Feststellung des Werthes eines einzelnen Eindrucks möglich bleibe.

Der Relativismus der Skeptiker erweist die Unmöglichkeit, den objektiven Zusammenhang der Außenwelt zu erkennen, durch die Kritik der Wahrnehmung sowie durch die des Denkens. So bereitet er die große Beweisführung vor, welche das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert gegeben hat, indem die empiristische Schule seit Locke die Wahrnehmung zergliederte, um in ihr die Möglichkeit einer objektiven Erkenntniß zu finden, zugleich aber die rationale Schule zu demselben Zwecke das Denken zergliederte: wobei sich dann unwidersprechlich herausstellte, daß weder hier noch dort eine Quelle metaphysischer Erkenntniß des objektiven Zusammenhangs der Erscheinungen zu entdecken sei.

Die erste Frage ist sonach: Welcher ist der Erkenntnißwerth des in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenen? Die Erscheinungsbilder sind zunächst bedingt durch die Sinnesorgane. Die protagoreische Begründung des Relativismus durch Beobachtungen über die Sinne ist nunmehr vermittelst eines vorgeschrittenen biologischen Studiums vertieft. — Die Sehwerkzeuge der lebenden Wesen sind sehr verschieden und zwingen uns, auf eine Verschiedenheit der durch sie bedingten Gesichtsbilder zu schließen. Hier wendet diese Schule die Methode an, subjektive Sinneserscheinungen zu beobachten und die Bedingungen, unter denen sie auftreten, als Analogien zu benutzen, um sich über die Abweichungen der Gesichtsbilder der Thiere von den normalen menschlichen Gesichtseindrücken eine Vorstellung zu bilden. Dasselbe Verfahren wird auch durch die anderen Sinnesorgane hindurch ver-

folgt. Bei trockner Zunge in der Fieberhitze haben wir andere Geschmacksempfindungen als in normalem Zustande, und so kann angenommen werden, daß auch die entsprechenden Verschiedenheiten in der thierischen Organisation von einer Verschiedenheit der Geschmacksempfindungen begleitet sind. Das Ergebniß wird in folgendem schönen Bilde zusammengefaßt: wie der Druck derselben Hand auf die Leier bald einen tiefen Ton bald einen hohen bewirkt, so bringt das Spiel derselben wirkenden Objekte in Folge der in dem Bau lebender Wesen liegenden feinen und mannigfachen Abstimmung der Empfindungen ganz verschiedene Phänomene hervor. — Dieselbe Verschiedenheit kann alsdann innerhalb der Menschenwelt festgestellt werden; die phantastischen Gesichtserscheinungen sowie die großen Differenzen in der Reaktion auf Eindrücke durch Lust und Unlust sind hiefür Belege. — Nun sind aber weiter die Objekte uns in fünf Arten von Sinneswahrnehmungen gegeben; so ist derselbe Apfel als glatt, wohlriechend, süß, gelb für uns da. Wer kann nun sagen, ob er nur Eine Beschaffenheit hat, nach der verschiedenen Einrichtung der Sinnesorgane aber verschieden erscheint? Das obige Bild von dem Drucke derselben Hand auf die Leier kann diese Möglichkeit veranschaulichen. Und kann nicht eben so gut der Apfel die fünf verschiedenen, ja noch mehrere uns unbekannte Eigenschaften haben? Ein zugleich Blind- und Taubgeborener nimmt an, daß nur drei Eigenschaftsklassen der Objekte vorhanden sind. Dazu aber sind wir nicht berechtigt, solchen Bedenken gegenüber die Natur zu Hilfe zu rufen, welche unsere Sinnesorgane ihren Gegenständen korrespondirend mache. — Ja selbst innerhalb des einzelnen Sinnesorgans sind die Eindrücke von dem Wechsel seiner Zustände abhängig. Dasselbe Wasser scheint, auf entzündete Stellen gegossen, siedend zu sein, welches von dem normalen Temperaturgefühl der Haut als lau empfunden wird. — So nahe rückt die skeptische Lehre an die Theorie der Sinnesenergien, wie Johannes Müller sie begründet hat, heran[1]).

1) Die vier ersten Tropen des Sextus, hypotyp. I, 40—117 sind in diesem Absatz zusammengefaßt.

Die Einsicht in die Relativität der Sinnesbilder erweitert sich, indem wir gewahren, wie die wechselnden äußeren Umstände, unter denen ein Objekt gegeben ist, eine Verschiedenheit der Eindrücke bedingen. Dieselbe objektive Ursache des Tons bringt in dünner Luft einen anderen Eindruck als in dicker hervor; schabt man das Horn der Ziege, das in dem Bestand des Ganzen schwarz erscheint, so ändert sich der Sinneseindruck in Weiß; ein einzelnes Sandkorn erscheint hart, ein Sandhaufen weich [1]).

So gewinnt der Skeptiker die allgemeine Formel von der Relativität jedes Wahrnehmungsbildes oder Sinneseindrucks. Alle von ihm aufgestellten Tropen erweisen sich schließlich als Specifikationen des Einen umfassenden Theorems von der Relativität der Eindrücke [2]). Diese Eindrücke sind durch das Subjekt sowie durch die äußeren Bedingungen, unter denen das Objektive auftritt, bedingt; und so kann man im Gegensatz zu aller Metaphysik, welche zum Wesenhaften hindurch zu dringen behauptet, aussprechen, daß die Wahrnehmungen nur Relationen des Objektiven ausdrücken können.

Und der Verstand? das Denken? Die Widerlegung der objektiven Naturerkenntniß durch die Skeptiker ist an diesem Punkte weit unvollkommener als in der Untersuchung über den Erkenntnißwerth der sinnlichen Wahrnehmung. — Die Vernunftwissenschaft von Plato und Aristoteles war in Mißkredit gerathen. Carneades geht davon aus, daß der Verstand seinen Stoff aus der Wahrnehmung schöpfen muß. Bleiben wir daher zunächst innerhalb dieser Voraussetzung. Das Problem empfängt hier seine allgemeinste Fassung durch den Begriff des Kriteriums. Es ist klar, daß die Wahrnehmungen nicht ein Kriterium in sich tragen, welches die falschen von den wahren schiede. Wir vermögen nicht jene von diesen nach einem inneren Kennzeichen, das sie an sich haben, zu sondern. Das Kriterium muß also im Denken, im

---

1) Ebenso fünfter bis siebenter Tropus a. a. O. 118—134.

2) Zum achten Tropus 135 ff. vgl. 39 sowie Gellius, N. A. XI, 5, 7: omnes omnino res, quae sensus hominum movent, τῶν πρός τι esse dicunt.

Verstande gesucht werden. Das Denken ist hier nun aber in derselben Lage wie Jemand, der das Portrait einer ihm unbekannten Person vor sich sieht und aufgefordert wird, die Aehnlichkeit dieses Portraits aus demselben allein zu beurtheilen; unser Verstand kann aus den Bildern in den Sinnen auf das Unbekannte, das ihnen zu Grunde liegt, nicht schließen. — Nehmen wir dagegen mit Plato und Aristoteles an, das Denken habe einen eigenen Gehalt, so können wir das Verhältniß desselben zu der Realität nicht feststellen. Der Verstand im Innern des Menschen enthält in sich kein Datum zur Feststellung dessen, was draußen ist. Auch vermag das Schlußverfahren nicht in solchen Schwierigkeiten zu Hilfe zu kommen. Die Skeptiker erkennen schon vollständig: soll der Obersatz eines Syllogismus sicher sein, ohne aus anderen Syllogismen nur abgeleitet zu sein, so muß er durch eine vollständige Induktion erwiesen werden, und in diesem Falle ist das im Schlußsatz scheinbar Gewonnene schon in dem Obersatz enthalten; sonach entsteht im Schluß nicht eine neue Wahrheit. Jedes Schlußverfahren setzt also eine Wahrheit letzter Instanz schon voraus, welche aber für den Menschen weder in der Wahrnehmung noch im Verstande vorhanden ist.

Diese Beweise von der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Objektiven sind durchweg siegreich gegenüber jeder Metaphysik, da dieselbe einen objektiven Zusammenhang der Welt außer uns nachzuweisen beansprucht. Sie widerlegen nur nicht Erkenntniß überhaupt. Uebersehen sie doch, daß in uns selber eine Realität gegeben ist, welche nicht abgewiesen werden kann. Die Disjunktion: entweder äußere Wahrnehmung oder Denken, hat eine Lücke. Dies verkannten die Skeptiker, und noch Kant hat es nicht gesehn.

Der Skepticismus deckt aber auch die Schwierigkeiten in den realen Begriffen auf, welche die Bänder jeder metaphysischen Konstruktion der Welt sind, und zwar sind diese Schwierigkeiten theilweise unbesieglich. — So sieht er richtig, daß der Begriff der Ursache nicht eine Realität, sondern eine bloße Relation ausdrückt; als solche Relation hat aber die Ursache keine

reale Existenz, sondern wird nur zu dem Wirklichen hinzugedacht[1]). Er bemerkt, daß die Ursache weder als der Wirkung vorausgehend noch als ihr gleichzeitig gedacht werden kann. Ja ihm zeigt sich, daß jeder Versuch, das Verhältniß von Ursache und Wirkung in seinen einzelnen Bestandtheilen klar zu denken, unausführbar ist. Demgemäß erfuhr die Denkbarkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung von Seiten des Skepticismus bereits Angriffe, welchen gegenüber es keine Vertheidigung giebt. — Der Begriff Gottes als der Weltursache wird von Carneades dem Zweifel unterworfen, in einer sehr flachen Bestreitung der flachen im Menschen den Naturzweck erblickenden Teleologie, alsdann aber vermittelst einer Aufdeckung der Antinomie zwischen den Eigenschaften eines persönlichen Wesens und der Natur des Vollkommenen und Unendlichen[2]). — Ebenso werden in den mathematischen und physikalischen Grundbegriffen von Körper, Ausdehnung, Bewegung, Mischung die bekannten Schwierigkeiten für den zerlegenden Verstand nachgewiesen.

Der Gegensatz der skeptischen Schulen zu der praktischen Philosophie der Metaphysiker koncentrirte sich in der Bestreitung der fundamentalen Theorie vom höchsten Gute. Auch diese Polemik zeigt den schwachen Punkt in ihrer Position sehr deutlich. Ihr scharfsinnigstes Argument ist dieses. Ein Streben des Willens nach dem Gutem als seinem Objekt setzt voraus, daß nicht in diesem Streben selber schon das Gute gelegen sei, da wir ja aus dem Zustande des Strebens heraustreten wollen, sondern in seinem Ziele. Nun kann dieses Ziel nicht ein Thatbestand außer uns, sondern muß unser eigener Zustand, unsere Gemüthsverfassung sein; auch ein körperlicher Zustand ist nur in der Gemüthsverfassung für uns als Gut vorhanden. Soweit ist die Darlegung vortrefflich. Aber nun tritt wieder die beständig wirkende Verwechselung des unmittelbaren Wissens mit abstrakter Erkenntniß

1) Sextus, adv. Math. IX, 204 sq.

2) Jedoch hat auch Carneades das Dasein der Götter nicht leugnen wollen. Cicero, N. D. III, 17, 44. Haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret, sed ut Stoicos nihil de diis explicare convinceret.

ein. Wir können nicht erkennen, welche Gemüthsverfassung für uns das Gute sei, da wir nicht einmal wissen, ob und was die Seele ist, um deren Verfassung es sich handelt. Ein grober Trugschluß des Skepticismus!

Die nacharistotelische Metaphysik und ihr subjektiver Charakter.

Die Philosophie war die organisatorische Macht gewesen, welche noch zuletzt in der aristotelischen Schule den ganzen Inbegriff der wissenschaftlichen Forschungen geleitet hatte, wie in der platonischen Schule die mathematische und astronomische. Die Geschichte des skeptischen Geistes, wie wir ihn geschildert haben, zeigt aber, daß auch die Vollendung der Metaphysik in Aristoteles nicht vermocht hatte, den negativen erkenntnißtheoretischen Standpunkt, welcher in den Sophisten zunächst einer unvollkommneren Metaphysik gegenübergetreten war, zu überwinden. Andrerseits war nunmehr eine Aenderung dadurch vorbereitet, daß unter dem organisatorischen Einfluß der metaphysischen Philosophie Natur- und Geisteswissenschaften herangewachsen waren. So vollzog sich in dem großen Differenzirungsproceß des europäischen Geistes eine weitere Sonderung. Von der Metaphysik, der Naturphilosophie und der praktischen Philosophie löften sich nunmehr die Einzelwissenschaften bis zu einem gewissen Grade los. Jedoch geschah diese Abtrennung noch nicht so folgerichtig als in der neueren Zeit. Viele der bedeutendsten positiven Forscher blieben in einem Schulverband oder doch in innerer Beziehung zu einer der metaphysischen Schulen. Diesem Gange der Entwicklung entsprach, daß zugleich neue metaphysische Sekten entstanden, welche sich in den Dienst der persönlichen Befriedigung des Gemüths begaben.

So sondern sich eine Metaphysik, welche die Leitung der wissenschaftlichen Bewegung aufgiebt, und Einzelwissenschaften, die sich positiv, von Empirie und Vergleichung aus, entwickeln. Stoische, epikureische, eklektische Metaphysik waren Mächte der Kultur, der großen gebildeten Gesellschaft; die Einzelwissenschaft

dagegen stützte sich ausschließlich auf Erfahrung und trat in den Dienst jener Civilisation, welche der Herrschaft über die Erde zustrebt.

Die bezeichneten metaphysischen Systeme haben auf einfachere Weise Ergebnisse zusammengefaßt und erlernbar gemacht; sie haben dieselben möglichst den Angriffen der Skeptiker durch geringere Anforderungen an Strenge des Beweisverfahrens entzogen und dem anwachsenden empirischen Geiste angenähert. So liegt ihr Ziel in einer Gemüthsverfassung, ihr Zusammenhang in der allgemeinen Kultur, ihre Darstellungsform in der Vereinfachung. Der Atomismus ist durch die Epikureer nicht fruchtbarer für die Erklärung der kompleren Thatsachen der Natur geworden, als er in dem System des Demokrit gewesen war. Denn die Annahme der Epikureer, daß die Atome im leeren Raume von oben nach unten kraft ihrer Schwere fallen, und zwar mit gleicher Geschwindigkeit und einer Abweichung von der senkrechten Linie, war so augenscheinlich ungeeignet zur Erklärung des Kosmos, daß nur der Leichtsinn der Schule und ihre rückständigen astronomischen Ansichten diesen Theil des Systems erklärlich machen. Der Monotheismus hat, wenn auch die Stoa ihn nun dem Empirismus nähert oder pantheistisch färbt, den Gegensatz einer bewegenden, die Formen in sich fassenden Kraft und des Stoffes nicht überwunden.

Die Geschichte hat nur zu verzeichnen, daß von dem Auftreten des Leukipp ab der Gegensatz einer mechanischen, atomistischen Erklärung der Natur und einer theistischen, teleologischen fortbestanden hat, so lange die alten Völker lebten. Die atomistische Gedankenarbeit war keinen Tag unterbrochen. Ihr ist der Kosmos ein bloßes Aggregat; die Theile stehen in ihm ein jeder für sich, als gäbe es keine anderen. Der Anfangszustand der Welt, von dem sie ausgeht, ist dem ersten Zustand der Gesellschaft, den die naturrechtlichen Theoretiker ersannen, zu vergleichen, nach welchem Individuen in die Welt geworfen sind, die nur an sich denken und nun in der Enge derselben aneinanderprallen. Und zwar bildet sich mit immer klarerer Einseitigkeit diese Richtung aus, welche das ganze Problem eliminirt: wie können

Einzeldinge unter gemeinsamen Gesetzen stehen und auf einander wirken? So pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht der Kampf fort zwischen der Klarheit, welche nur das sinnlich Vorstellbare anerkennt, und der Tiefe, welche das Unfaßbare und doch Thatsächliche eines Zusammenhangs ausdrücken möchte, der in keinem einzelnen sinnlichen Element wohnen kann. Goethe nennt das einmal den Kampf des Unglaubens und des Glaubens und erklärt diesen Gegensatz für den tiefsten in aller Geschichte. Die mechanische Philosophie sowie andrerseits die skeptische haben innerhalb der alten Welt sich der Zurückführung der besonders an der Gestirnwelt angeschauten Naturordnung auf eine intellektuelle Ursache entzogen. Der Skepticismus leugnete in Folge seiner unfruchtbaren, rein negativen Stellung zu den Phänomenen die Erkennbarkeit des Seienden überhaupt. Die Philosophie der Atomisten erhielt wenigstens dasjenige Problem rege, dessen wissenschaftliche Behandlung bei den neueren Völkern dann die Metaphysik der intellektuellen Ursache in Frage gestellt hat: das Problem einer mechanischen Erklärung des Kosmos.

An Einem Punkte findet eine Veränderung statt, welche sich von der Metaphysik zu den großen Fragen der Einzelwissenschaften erstreckt und für die weitere intellektuelle Entwicklung von außerordentlich bedeutenden Folgen ist. Die Bedingungen, unter denen die national-griechische Staatswissenschaft gestanden hatte, sind nun vorüber. In der Zeit ihrer Herrschaft galt es, den Einzelstaat zu einem Athleten zu bilden; die Freiheit, welche in diesen Staaten bestand, war ein Antheil an der Herrschaft gewesen, und ein moderner Mensch würde den Zustand eines athenischen Bürgers in der Zeit von Kleon in vieler Rücksicht als Sklaverei empfunden haben. Wol hatte sich schon mitten in der Zeit nationaler Entwicklung hiergegen ein Widerspruch geregt. Die politischen Schriften des immer noch nicht genug gewürdigten Antisthenes sowie des Diogenes, von denen der eine nicht Vollbürger, der andere ein Verbannter war, haben die innere Freiheit des Weisen gegenüber dem Drucke des Staates, ja ein Gefühl von Fremdheit des inneren Lebens gegenüber dem ganzen Lärme des äußeren politischen

Apparats geltend gemacht. Wie die national-griechische Entwicklung zu Ende gegangen ist, wie die Züge Alexander's den Osten erschließen und alsdann später das römische Imperium seine weltgeschichtliche Mission einer Vereinigung aller kultivirten Nationen unter Einem Rechte und Einem Haupte zu vollbringen sich anschickt: verändert sich allmälig das Lebensgefühl des Menschen, der den Griechen und Italiker mit dem dunkel gefärbten Bewohner der östlichen Länder tagtäglich vergleicht und das gemeinsam Menschliche fühlt; das Band, das den Orientalen, der in Griechenland lebt und lehrt, den Nationalgriechen, der unter einem macedonischen Fürsten oder später unter römischen Optimaten steht, mit dem Staate verbindet, ist von gänzlich anderer Art als das, welches einen Socrates mit dem Rechte seiner Heimathstadt verbunden hatte. So entsteht eine gänzlich veränderte politische Philosophie.

Die Literatur über den Staat ist in beständigem Wachsthum begriffen. Cicero spricht mit Bewunderung von der großen Zahl und der geistigen Bedeutung der politischen Werke aus der Schule von Plato und Aristoteles; wir kennen die Titel der politischen Schriften von Speusipp aus Athen, von Xenocrates aus Chalcedo, von Heraclides aus dem pontischen Heraclea, dann die von Theophrast aus Eresus (eine große Zahl), von Demetrius aus Phalerum, von Dikäarch aus Messana. Neben die augenscheinlich geringe Zahl von politischen oder vielmehr gegen das politische Leben gerichteten Schriften der Epikureer tritt eine reiche stoische politische Literatur, Schriften des Zeno aus Citium, des Cleanthes aus Assus, des Herill aus Karthago, Persäus aus Citium, Chrysipp aus Soli, Sphärus vom Bosporus, Diogenes aus Seleucia, Panätius aus Rhodus. Man bemerkt, daß in der stoischen Schule die Herkunft aus Barbarenländern bedeutend überwiegt. Zeno wird als ein Phönicier bezeichnet; Persäus soll zunächst Sklave Zenos gewesen sein. Indem die Stoa die Barbarenvölker zu sich heranzieht, indem alsdann die Uebertragung der griechischen Spekulationen über Staat und Recht auf die Römer stattfindet, vollzieht sich eine Verbindung der politischen Wissenschaft, insbesondere der stoischen, mit den Monarchien, die auf Alexander

folgen, und ihren Lebensbedürfnissen, alsdann mit dem römischen Staatsleben. Die stoische Schule verknüpft nun eine vereinfachte teleologische Metaphysik mit dem Gedanken des Rechtes der Natur, und in dieser dem praktischen Bedürfniß angepaßten Zusammenfassung lag ein Hauptmoment ihrer Wirkung. Durch die Römer vollzieht sich dann die epochemachende Verbindung der Spekulationen über das Naturrecht mit der positiven Jurisprudenz.

Und in dieser Literatur arbeitet sich nun ein verändertes gesellschaftliches Gefühl des Menschen der letzten Jahrhunderte vor Christus durch. Dies ist schon in der Art bemerkbar, in welcher der selbstsüchtige Quietismus der Epikureer das Naturrecht der älteren nationalen Zeit umformt. Der Staat ist nach dieser Schule auf einen Sicherheitsvertrag gegründet, der von dem Interesse diktirt wird; so ist der Privatmensch und dessen Interesse der Maßstab seines Werthes. Das veränderte gesellschaftliche Gefühl findet aber einen würdigeren Ausdruck in der politischen Wissenschaft der stoischen Schule. Die monotheistische Metaphysik entwickelt hier Folgerungen, welche durch den nationalgriechischen Geist und seine Institutionen vorher gehemmt waren. Nun wird die Gesammtheit aller vernünftigen Wesen als Ein Staat betrachtet, in welchem die Einzelstaaten enthalten sind, wie Häuser in einer Stadt. Dieser Staat lebt unter Einem Gesetz, das als allgemeines Naturgesetz über allen einzelnen politischen Rechtsordnungen steht. Die einzelnen Bürger dieses Staates sind mit gewissen Rechten ausgestattet, die auf jenem allgemeinen Gesetz beruhen. Der Wirkungsbereich des Weisen ist dieser Weltstaat.

Die Selbständigkeit der Einzelwissenschaften.

Zugleich traten nun die alten Völker, wie erwähnt, in das Stadium der Einzelwissenschaften. Intellektuelle Veränderungen so durchgreifender Art pflegen mit Abänderungen in der Stellung der Personen, welche ihre Träger sind, sowie der Einrichtung der wissenschaftlichen Anstalten verbunden zu sein. Neben die Philosophen=

schulen traten nun die von Fürsten und Staaten gegründeten wissenschaftlichen Anstalten. Alexandrien wurde durch die Schöpfungen einer großherzigen und weisen Politik Mittelpunkt der neuen geistigen Bewegung; die intellektuelle Herrschaft ging damit von Athen dorthin über. Denn es bedurfte von jetzt ab der Observatorien mit einem immer reicheren Apparat von Instrumenten, der zoologischen und botanischen Gärten, der Anatomien und ungeheuren Bibliotheken, um an der Spitze dieser positiven Wissenschaften zu bleiben. Was nun geschah, ist nicht geringer, als was die metaphysische Bewegung bisher geschaffen hatte. Wenn das Eintreten der neueren europäischen Völker in das Stadium der positiven Wissenschaften vom fünfzehnten Jahrhundert ab Renaissance ist, so werden in dieser die positiven Forschungen da aufgenommen, wo die Einzelwissenschaften der Alten den Faden ihrer Arbeit hatten fallen lassen müssen, und niemand glaube, daß die Episode des italienischen Platonismus oder die Erneuerung des reinen Aristoteles in Italien und Deutschland den Kern der europäischen Renaissance, sofern sie intellektuelle Entwicklung ist, gebildet habe.

Jedoch bildete der Erwerb des metaphysischen Stadiums der alten Völker die Grundlage für die Leistungen dieser folgenden Zeit, in welcher das Schwergewicht des intellektuellen Fortschritts in den Einzelwissenschaften lag. — Die erste Bedingung dieses Fortschritts sind die erworbenen Begriffe. So hatte die griechische Metaphysik die Begriffe von Substanz und Atom hervorgebracht, die von Ursache und Bedingung oder Grund unterschieden und den Begriff von Form auf den einzelnen Gebieten durchgeführt. Sie hatte Grundverhältnisse, wie die Beziehung zwischen Struktur, Funktion und Zweck in einem Organismus oder zwischen Leistung und Antheil an Herrschaft und Gütern in einem politischen Ganzen aufgezeigt. — Die zweite Bedingung lag in der Entwicklung von grundlegenden, wenn auch an Evidenz ungleichen Sätzen. Solche waren: es giebt keinen Uebergang aus dem Nichts zum Sein oder aus diesem zurück in das Nichts; es kann nicht dasselbe in derselben Beziehung behauptet und verneint werden; räumliche Be-

wegung hat den leeren Raum zur Voraussetzung. — Endlich lag eine wichtige Bedingung in dem logischen Bewußtsein. Die Arbeit an der Unterwerfung des Wirklichen unter die Erkenntniß hatte die griechischen Geister während der sophistischen Epoche in eine revolutionäre Bewegung gebracht, in deren Strudel einmal die ganze griechische Wissenschaft unterzugehen drohte. Die wissenschaftliche Gesetzgebung der aristotelischen Logik überwand diese Revolution und ermöglichte erst den ruhigen Fortschritt der positiven Wissenschaften. In ihr lag die Voraussetzung für den Aufbau der mathematischen Wissenschaften, wie sie ein Euklid zeigt. Nur ihrer Hilfe verdankte man es, daß zu derselben Zeit, in welcher Metaphysiker und Physiker über die Möglichkeit eines Kriteriums der Wahrheit stritten, das Elementarwerk des Euklid hervortreten konnte, welches in der unangreifbaren Verkettung seiner Beweise den Widerspruch der ganzen Welt herauszufordern schien und das klassische Vorbild von Evidenz geworden ist.

Die Schranken dieser Metaphysik machten sich folgerecht auch in diesem Stadium der Einzelwissenschaften geltend; die neuen Richtungen, welche die Einzelwissenschaften theilweise einschlugen, wurden nicht gleichmäßig festgehalten. In der Mathematik wurde das Werkzeug für exakte Wissenschaft entwickelt, das den Arabern und den germanisch-romanischen Völkern die Aufschließung der Natur ermöglichen sollte. Auch nahm die Anwendung von Instrumenten, welche eine Messung ermöglichen, sowie des Experiments, welches Erscheinungen nicht nur beobachtet, sondern unter veränderten Bedingungen willkürlich hervorruft, beständig zu. Einen hervorragenden Fall von zusammenhängender experimenteller Behandlung eines Problems bilden die Untersuchungen des Ptolemäus über die Brechung der Lichtstrahlen bei ihrem Durchgang durch Mittel ungleicher Dichtigkeit; hier werden die Strahlen von der Luft in Wasser und Glas, von Wasser in Glas unter verschiedenen Einfallswinkeln geleitet. Die am meisten fundamentalen Vorstellungen, zu denen nun die Wissenschaften von der Natur gelangten, sind in den statischen Arbeiten des Archimedes enthalten. Er entwickelte auf vorherrschend mathematischem Wege, von dem

Satze aus, daß gleich schwere Körper, die in gleicher Entfernung wirken, sich im Gleichgewicht befinden, das allgemeine Hebelprinzip und legte den Grund zu der Hydrostatik. Aber dem Archimedes blieb die Dynamik ganz fremd, und er fand im Alterthum keine Nachfolger [1]). Nicht minder charakteristisch ist die gänzliche Abwesenheit von chemischer Wissenschaft in diesem Stadium der Einzelwissenschaften bei den alten Völkern. Die aristotelische Lehre von den vier sogenannten Elementen ist abgeleitet aus der mehr fundamentalen von vier Grundeigenschaften, wenn auch die vier Elemente selber eine Erbschaft aus älterer Zeit waren. Der Gegenstand dieser Theorie waren also nur prädikative Bestimmungen und ihre Kombinationen; sie zerlegt nicht in Subjekteinheiten d. h. Substanzen. So wirkte sie nicht direkt auf experimentelle Arbeiten hin, welche die gegebenen Objekte aufzulösen versucht hätten. Die Atomenlehre hatte nur eine ideelle Zerlegung der Materie vollzogen, und ihre Vorstellung von einander qualitativ gleichen Einheiten mußte in Bezug auf die Entstehung chemischer Grundvorstellungen zunächst eher hindernd wirken. Aus den Bedürfnissen der medicinischen Kunst erwuchs der Versuch des Asclepiades von Bithynien, die Vorstellung von Korpuskeln der Betrachtung des Organismus anzunähern [2]), sowie die Anweisung zur Herstellung einiger chemischer Präparate, deren die Aerzte sich bedienten, wie sie bei Dioscorides vorliegt. Im Gegensatz zu so vereinzelten Anfängen machten die Naturwissenschaften, welche von geometrischer Konstruktion oder von Zweckvorstellungen geleitet wurden, wie Astronomie, Geographie und Biologie regelmäßige Fortschritte.

So entstand schon den alten Völkern in dieser Epoche der Einzelwissenschaften ein Bild des Kosmos von einer unermeßlichen Weite und doch zugleich von wissenschaftlicher Genauigkeit, welches das Gerüst für ihr Studium der Geisteswissenschaften bildete.

---

1) Vergl. die ausgezeichnete Darlegung in den recherches historiques sur le principe d'Archimède par M. Ch. Thurot (revue archéol. 1868—69).

2) Ueber Asclepiades vgl. Lasswitz, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. III, 425 ff.

Eratosthenes, Hipparch, Ptolemäus umfassen die kreisenden Massen der Gestirne und die Erdkugel. Ein erster Versuch der Gradmessung ist bemüht, den Umfang der Erde annähernd zu bestimmen; Eratosthenes begründet die Geographie als Wissenschaft. Die Uebersicht über die Pflanzenbedeckung der Erde und die Thierwelt auf ihr, wie sie Aristoteles und Theophrast erreicht hatten, wird nun durch Fortschritte in der Zergliederung des thierischen und menschlichen Körpers ergänzt, welche besonders tief in die Erkenntniß der Gefäße eindringen.

Die Kenntniß von der Vertheilung des Menschengeschlechts auf der Erde sowie den Verschiedenheiten desselben war durch den Eroberungszug Alexander's und die Ausbreitung des römischen Imperium nunmehr außerordentlich erweitert. In Folge hiervon wird der Einfluß von Boden und Klima auf die geistigen und sittlichen Verschiedenheiten der Menschheit in den Kreis der Untersuchung gezogen. Das Material der Geisteswissenschaften wird in den Grenzen des nun der Geschichte anheimgefallenen griechischen Lebens mit kritischem Bewußtsein untersucht und gesammelt. Einzelne Systeme der Kultur, vor Allem die Sprache, werden einer Zergliederung unterworfen. Die vergleichende Betrachtung der Staaten ist zum festen Besitz der Wissenschaft geworden. Auf sie gestützt, unternimmt Polybius, das große weltgeschichtliche Phänomen, welches den Horizont seiner Zeit erfüllt, Rom's Aufsteigen zur Weltherrschaft, der Erklärung zu unterwerfen. In seinem Werke liegt ein Versuch vor, die politische Wissenschaft, wie wir sie an Aristoteles in ihrer Stärke und ihren Grenzen charakterisirt haben, zur Grundlage einer erklärenden Geschichtswissenschaft zu machen. Seine vergleichende Zergliederung der Verfassungen (wie sie in den Fragmenten des 6. Buches erhalten ist) findet in der gemischten römischen Verfassung ein Gleichgewicht der Gewalten verwirklicht, vermöge dessen jede einzelne dieser Gewalten unter der Kontrole der anderen steht und so in ihren Ueberschreitungen gehemmt wird. Hierzu treten ihm als erklärende Gründe der römischen Machtentfaltung eine glückliche Organisation des Staates in Bezug auf materielle

Mittel, durch die Rom erreicht, was z. B. Sparta trotz seiner ebenfalls gemischten Verfassung nicht erreichen konnte, sowie ein auf Verehrung der Götter gegründeter Rechtssinn. Die Weltbeschreibung des Plinius kann wenigstens in Rücksicht ihres Planes, bei großer Oberflächlichkeit der Ausführung, als der Abschluß der großen Arbeit der alten Völker Europas gelten, den Kosmos von den Bewegungen der Massen im Weltraum bis zu der Verbreitung und dem geistigen Leben des Menschengeschlechts auf der Erde zu umfassen. Und zwar verfolgt er besonders gern die Wirkung des Naturzusammenhangs auf die menschliche Kultur. In der Morgendämmerung griechischen Geisteslebens war der Begriff des Kosmos aufgegangen; nun war in den großen Arbeiten eines Eratosthenes, Hipparch und Ptolemäus, von deren umfassendem Geiste wir noch einen Hauch in dem Plan des Plinius empfinden, den Jugendträumen dieser Völker im Alter die Erfüllung geworden.

Jedoch die Kultur der alten Welt zerbrach, ohne daß die Einzelwissenschaften zu einem Ganzen sich verknüpft hätten, welches wirklich die Stelle der Metaphysik hätte ausfüllen können. Es gab wol Skepticismus, aber es gab keine Erkenntnißtheorie, welche doch erst den Zusammenhang der Einzelwissenschaften neu zu organisiren vermag, wann die große Illusion der metaphysischen Grundlegung der Wissenschaften sich aufgelöst hat. Was der Geist auf seinem Eroberungszug durch die ganze Welt nicht zu erringen vermocht hatte, sichere Begründung seiner Gedanken wie seines Handelns, das findet er nun, zurückgekehrt, in sich selber.

Dritter Abschnitt.
Metaphysisches Stadium der neueren europäischen Völker.

Erstes Kapitel.
Christenthum, Erkenntnißtheorie und Metaphysik.

Man denkt sich wol den Menschen der ältesten Zeiten unseres Geschlechtes, wie er, von der Höhle beschützt, von Nacht und Gefahr umgeben, den Morgen erwartete; brach dann der Tag an, und suchten ihn die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne: wie fühlte er das Herannahen einer erlösenden Macht! So haben die Bevölkerungen der alten Welt empfunden, als die Strahlen des aufsteigenden Lichtes aus einer reinen Welt im Christenthum sie trafen. Wenn sie so fühlten, so war dies doch nicht allein die Folge davon, daß der Christenglaube die feste Ueberzeugung von einer seligen Unsterblichkeit mittheilte, sowie daß er eine neue Gemeinschaft, ja eine neue bürgerliche Gesellschaft inmitten der Zerrüttung der antiken Staaten darbot[1]). Das eine wie das andere war ein wichtiger Bestandtheil der Stärke der neuen Religion. Jedoch war beides nur Folge einer tieferen Veränderung im Seelenleben.

Diese Veränderung allein und auch sie nur nach der Seite, welche sie der Entwicklung des Zweckzusammenhangs der Erkenntniß zukehrt, kann in diesem Zusammenhang berührt werden. Eine herbe Kritik des christlichen Bewußtseins zieht sich durch Spinozas Ethik; ihr liegt zu Grunde, daß für Spinoza selber Vollkommenheit nur Macht ist, Lebensfreude der Ausdruck dieser wachsenden Vollkommenheit, aller Schmerz dagegen nichts als Ausdruck der Unvollkommenheit und Ohnmacht. Das tiefe

1) So Jakob Burckhardt, welcher in seinem Werk über die Zeit Konstantin's des Großen die ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt am tiefsten dargestellt hat, ebds. S. 140 ff.

christliche Seelenleben hat die Verbindung der Vorstellungen von Vollkommenheit mit denen von Glanz, Macht und Glück des Lebens zerrissen. Ja die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der gedankenmäßigen Schönheit des Weltalls tritt zurück hinter den Zusammenhang dieses erhabensten menschlichen Gefühls, das sich von keinem Raume einschränken läßt, mit den Erfahrungen des ärmsten unruhevoll in engem Kreise durch die Natur seines Daseins bewegten Menschenherzens. Auf jener Verbindung beruhte vordem die Anschauung, welche die griechische Wissenschaft vom Kosmos hatte, und der künstlerische Aufbau eines Gegenbildes dieses Kosmos in der sittlich-gesellschaftlichen Welt, wie ihn die Staatswissenschaft der Alten entwarf. Nun soll die Vollkommenheit der Gottheit selber mit Knechtsgestalt und Leiden zusammengedacht werden oder vielmehr nicht gedacht: sie sind im religiösen Erlebniß eins. Das Vollkommene hat nicht nöthig, im Glanz der Gestirnwelt zu strahlen und in Glück und Macht sich zu sonnen. Gottes Reich ist nicht von dieser Welt. So hat der Wille nun nicht mehr sein Genüge in der Herstellung eines objektiven Thatbestandes, in dem sichtbaren sittlichen Kunstwerk der Politik oder des vollendeten Staatsmannes und Redners. Vielmehr geht er hinter dieses Alles als bloße Gestalt der Welt, in sich selber zurück. Der Wille, welcher objektive Thatbestände in der Welt gestaltet, verbleibt in der Region des Weltbewußtseins, der seine Ziele angehören. Im Christenthum erfährt der Wille seinen eigenen metaphysischen Charakter. Damit berühren wir die Gränze unserer hier dem Menschlichen, Geschichtlichen allein zugewandten Betrachtungsweise.

Diese tiefe Veränderung im menschlichen Seelenleben schließt die Bedingungen in sich, unter welchen die Schranken der antiken Wissenschaft durchbrochen werden konnten und allmählich durchbrochen worden sind.

Wissen war für den griechischen Geist Abbilden eines Objektiven in der Intelligenz. Nunmehr wird das Erlebniß zum Mittelpunkt aller Interessen der neuen Gemeinden; dieses ist aber ein einfaches Innewerden dessen, was in der Person, im Selbst-

bewußtsein gegeben ist; dieses Innewerden ist von einer Sicherheit erfüllt, welche jeden Zweifel ausschließt; die Erfahrungen des Willens und des Herzens verschlingen mit ihrem ungeheuren Interesse jeden anderen Gegenstand des Wissens, sie erweisen sich in ihrer Selbstgewißheit allmächtig gegenüber jedem Ergebniß der Betrachtung des Kosmos sowie gegenüber jedem Zweifel, der aus Erwägungen über das Verhältniß der Intelligenz zu den von ihr abzubildenden Gegenständen stammte. Hätte gleich damals dieser Glaube der Gemeinden eine ihm ganz entsprechende Wissenschaft entwickelt: so hätte diese in einer auf die innere Erfahrung zurückgehenden Grundlegung bestehen müssen.

Aber dieser innere Zusammenhang, welcher in Bezug auf die Begründung der Wissenschaft zwischen dem Christenthum und einer von der inneren Erfahrung ausgehenden Erkenntniß besteht, hat im Mittelalter eine entsprechende Grundlegung der Wissenschaft nicht hervorgebracht. Dies war in der Uebermacht der antiken Kultur begründet, innerhalb deren das Christenthum nun langsam sich geltend zu machen begann. Alsdann wirkte von innen in derselben Richtung das Verhältniß der religiösen Erfahrung zu dem Vorstellen. Findet doch auch das innigste religiöse Seelenleben nur in einem Vorstellungszusammenhang seinen Ausdruck. Schleiermacher sagt einmal: „die Entwicklung des Christenthums im Abendlande hat eine große Masse des objektiven Bewußtseins zum Rückhalt; genauer genommen können wir aber diese Masse des objektiven Bewußtseins nur als ein Verständigungsmittel ansehen [1]."

Die Selbstgewißheit der inneren Erfahrungen des Willens und des Herzens, alsdann der Inhalt dieser Erfahrungen, sonach die Veränderung des tiefsten Seelenlebens: dies Alles enthielt nun aber nicht nur die Anforderung einer auf die innere Erfahrung zurückgehenden Grundlegung in sich, sondern es wirkte auch in anderer Beziehung auf die fernere intellektuelle Entwicklung, und zwar sowol in Bezug auf die Naturerkenntniß als auf die Geisteswissenschaften.

1) Schleiermacher, Psychologie S. 195.

Einerseits trat eine Abwendung von der bloßen Gedankenmäßigkeit des Kosmos ein. Nicht in dieser in Allgemeinbegriffen darstellbaren ebenmäßigen Schönheit lag dem Christen der Zweck des Weltganzen; nicht in ihrer Betrachtung bestand ihm das, worin die menschliche Vernunft ihre Verwandtschaft mit der göttlichen genießt: die Stellung des Menschen zur Natur hat sich ihm umgeändert, und die Vorstellung der Schöpfung aus Nichts, der Gegensatz von Geist und Fleisch lassen den Umfang dieser Veränderung ermessen. Andrerseits bewirkte der veränderte Stand des Seelenlebens eine ganz neue Stellung des metaphysischen Bewußtseins zu der geistigen Welt. In dem erhabensten Gedanken, der über den Zusammenhang dieser geistigen Welt je gedacht worden ist, verknüpften sich die einfach großen Vorstellungen von dem Reiche Gottes, der Brüderlichkeit der Menschen und ihrer Independenz in ihrem höchsten Verhältnisse von allen natürlichen Bedingungen ihres Daseins; derselbe begann jetzt seinen Siegeslauf. Ihn verwirklichte die gesellschaftliche Ordnung der Christengemeinde, die auf Aufopferung gegründet war und in welcher sich der einzelne Christ wie in einem schützenden Boote auf der wilden See des Lebens wol behütet fühlte. Zwar war das Bewußtsein der inneren Freiheit des Menschen, die Aufhebung der Ungleichheiten und nationalen Schranken zwischen diesen Freien auch in dem weiteren Verlauf der antiken Philosophie, insbesondere bei den Stoikern, vorhanden, aber diese innere Freiheit war nur für den Weisen erreichbar, hier dagegen war sie jedem durch den Glauben zugänglich. Dem Allen entsprachen die Vorstellungen von einem genealogischen Zusammenhang in der Geschichte des Menschengeschlechts und einem metaphysischen Bande, das die menschliche Gesellschaft zusammenhält.

Das Alles lag in dem Erlebniß des Christenthums. Die ersten wissenschaftlichen Darstellungen desselben entstanden in einer Epoche des Ringens zwischen den alten Religionen und den christlichen Gemeinden, in den ersten Jahrhunderten nach Christus. Offenbarung, Religion und der Kampf der Religionen: das war in diesen Jahrhunderten die große Angelegenheit der

Menschheit. Die Philosophie des hellenistischen Judenthums, wie sie Philo ausgebildet hat, die Gnosis, der Neuplatonismus als die philosophische Restauration des Götterglaubens und die Philosophie der Kirchenväter haben die Grundzüge einer Weltformel gemeinsam, welcher noch Spinozas und Schopenhauer's System die einfache Geschlossenheit ihres Aufbaus verdanken. In dieser Formel verschlingen sich bereits Natur und Geschichte. Aus der Gottheit leitet dieselbe die Entstehung des Endlichen als eines Unvollkommenen und der Veränderlichkeit Anheimgegebenen ab und zeigt alsdann die Rückkehr dieses Endlichen in Gott. So ist der Ausgangspunkt dieser Metaphysik die im religiösen Erlebniß ergriffene Gottheit, ihr Problem ist der Hervorgang des Endlichen in seinem angegebenen Charakter; dieser Hervorgang erscheint als ein lebendiger psychischer Proceß, in welchem dann auch die arme Gebrechlichkeit des Menschenlebens entspringt: bis in einem gleichsam inversen Verlauf die Rückkehr in die Gottheit sich vollzieht.

Die Philosophie des Judenthums entwickelte sich zuerst, die des Heidenthums folgte: über beide erhob sich siegreich die Philosophie des Christenthums. Denn sie trug eine machtvolle geschichtliche Realität in sich; eine Realität, die sich mit dem innersten Kerne jeder Wirklichkeit, die geschichtlich vorher da war, im Seelenleben berührte und sie in ihrem innern Rapport zu sich empfand. Vor dieser verwehten die Ekstasen und Schauungen wie Sommerfäden im Winde. Indem das Christenthum um den Sieg rang, ward in dem Kampfe der Religionen das Dogma zu der abschließenden Fassung gebracht, daß Gott, im Gegensatz zu allen partialen Offenbarungen, welche Juden und Heiden in Anspruch nahmen, ganz und ohne Rest in die Offenbarung durch Christus mit seinem Wesen eingegangen sei. Sonach wurden alle früheren Offenbarungen dieser als Vorstufen untergeordnet. Damit ward nun Gottes Wesen, im Gegensatz gegen seine Fassung in dem in sich geschlossenen Substanzbegriff des Alterthums, in geschichtlicher Lebendigkeit ergriffen. Und so entstand,

das Wort im höchsten Verstande genommen, nun erst **das geschichtliche Bewußtsein**.

Wir verstehen, indem wir aus unserem eigenen tiefen Leben dem Staube des Vergangenen Leben und Athem wiedergeben. Es bedarf gleichsam der Versetzung unseres Selbst von einem Standort auf den andern, wenn wir den Fortgang der geschichtlichen Entwicklung von innen und in seinem centralen Zusammenhang verstehen sollen. Die allgemeine psychologische Bedingung hierfür ist immer in der Phantasie vorhanden; aber erst wenn der geschichtliche Fortgang an den tiefsten Punkten, an welchen ein Fortrücken stattfindet, von der Phantasie nacherlebt wird, entsteht ein gründliches Verständniß der geschichtlichen Entwicklung. Als in einem Paulus in den Kämpfen des Gewissens das jüdische Gesetz, das heidnische Weltbewußtsein und der Christenglaube aneinanderstießen, als in seinem Erlebniß Gesetzesglaube und Christenglaube als zwei lebendige Erfahrungen in innerstem Verstehen aneinandergehalten wurden, und zwar von der Erfahrung des lebendigen Gottes aus: da waren in diesem Bewußtsein eine große geschichtliche Vergangenheit und eine große geschichtliche Gegenwart zusammen gegenwärtig, beide in ihrer tiefsten, der religiösen Grundlage erfaßt, ein innerer Uebergang wurde erlebt, und so ging das volle Bewußtsein von einer geschichtlichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf. Denn nur was in dem Reichthum des Gemüthes nacherlebt wird von den Thatsächlichkeiten der Geschichte, wird verstanden. Und in dem Maße, als das Erleben in die tiefe und centrale Grundlage der Kultur hinabreicht, vermittelt es dies Verständniß; wenn wir auch alle nur theilweise verstehen, was vergangen ist. Die höchste Lebendigkeit der Phantasie, der größte vitale Reichthum des Inneren reichen nicht aus, wo nicht das Seelenleben selber in diesem Sinne geschichtlich ist. So geht von hier zu dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechtes in Clemens, von diesem zu dem Gottesstaat des Augustinus und von diesem Buch zu jedem neueren Versuch, den inneren Zusammenhang der Menschheitsgeschichte zu erfassen, Eine Linie. Das Ringen der Religionen unter einander in

dem von geschichtlicher Realität erfüllten christlichen Seelenleben hat das historische Bewußtsein einer Entwicklung des ganzen Seelenlebens hervorgebracht. Denn das vollkommene sittliche Leben war der Christengemeinde nicht in der Formel eines Sittengesetzes oder höchsten Gutes gedankenmäßig darstellbar: als ein unergründlich Lebendiges wurde es von ihr in dem Leben Christi und in dem Ringen des eigenen Willens erfahren; so trat es nicht zu anderen Sätzen in Beziehung, sondern zu anderen Gestalten des sittlich-religiösen Lebens, die vor ihm bestanden und unter denen es nun erschien. Und dies historische Bewußtsein fand ein festes äußeres Gerüst in dem genealogischen Zusammenhang der Geschichte der Menschheit, welcher innerhalb des Judenthums geschaffen worden war.

So waren für die intellektuelle Entwicklung der europäischen Menschheit ganz veränderte Bedingungen erwachsen. Die Züge des Willens waren aus der Stille des Einzellebens in den Vordergrund der Weltgeschichte getreten, welche ihn von dem ganzen Naturzusammenhang abscheiden: Aufopferung des Selbst, Anerkennen des Göttlichen im Schmerz und in der Niedrigkeit, aufrichtige Verneinung dessen, was er an sich verwerfen muß. Die Beziehung der Personen auf einander in diesem ihren wesenhaften Kern, der über ihren ganzen Werth entscheidet, konstituirte ein Reich Gottes, innerhalb dessen jeder Unterschied der Völker, der Kulte und der Bildung aufgehoben war, das sonach von jeder Art politischen Verbandes sich loslöste. Und sollte die Metaphysik, welche das griechische Alterthum geschaffen hatte, fortbestehen, so mußte sie zu dieser neuen Welt des Willens und der Geschichte ein Verhältniß gewinnen. Auch lagen schon in der geistigen Bildung der sinkenden alten Völker wie in dem Schicksal des religiösen Vorgangs Bedingungen, welche über die Richtung entschieden, in der das geschah[1]).

---

1) Vgl. S. 224.

Zweites Kapitel.

Augustinus.

Die christlichen Gemeinden waren die Träger der wirksamsten unter einer Mehrheit verwandter Bewegungen, welche dem geistigen Leben der alternden Völker während der römischen Kaiserzeit sein unterscheidendes Gepräge gaben.

Ein veränderter Gemüthsstand spiegelt sich in der Literatur der ersten Jahrhunderte nach Christus. Wir sahen denselben vorbereitet in der römisch-griechischen Gesellschaft; immer mehr überwogen zuerst bei den Griechen, dann bei den Römern die Interessen des Privatmenschen, und so löste sich in der alexandrinischen Literatur und ihren römischen Nachbildungen die Darstellung des Seelenlebens von dem Zusammenhang der sittlichen und politischen Ordnung der Gesellschaft ab. Die Innerlichkeit des Christenthums fand im Seelenleben den Mittelpunkt der Auffassung und Behandlung der ganzen Wirklichkeit, ja den Eingang in die geheimnißvolle metaphysische Welt. Psychologische Gemälde zogen in besonderem Grade das Interesse der Leser in den ersten Jahrhunderten nach Christus an sich; Erörterungen der religiösen Erlebnisse und Gemüthszustände nahmen einen breiten Raum ein; der Roman, die Meditation, welche das Innere darstellt, die Legende, welche vielfach auf romanhafte Motive zurückgreift und das Bedürfniß der Phantasie in christlichen Kreisen befriedigt, Predigt, Epistel und Erörterung der Fragen, welche das Wesen des Menschen und sein Geschick betreffen, standen im Vordergrund der Literatur. — Auch stellte die Philosophie immer ausschließlicher die erlangte Erkenntniß des Kosmos in den Dienst der Gestaltung des Charakters und der Herstellung eines in sich versöhnten Gemüthszustandes. Hatte der Werth der Naturwissenschaften schon für Epikur hauptsächlich in der Befreiung des Gemüthes von falschen Vorstellungen gelegen, das Ziel der Philosophie für die Stoiker in der Bildung des Charakters: jetzt mischten sich in den Jahrhunderten von dem Zeitalter Christi bis zum Untergang der

alten Kultur die Aufgaben der philosophischen Wissenschaft ganz mit den Bedürfnissen des religiös-sittlichen Lebens. Unter dem gemeinsamen Dache des römischen Imperiums zusammenwohnend, paßten Griechen ihre Gedanken den Vorstellungen und Symbolen der Orientalen über das Leben an, und Egypter, Juden ꝛc. formten noch kräftiger das griechische Bild der Welt um. In der so vielfach unbefriedigten und bedrohten Gesellschaft jener Tage siegte die Richtung auf das Jenseitige. „Aus unerforschlichen Tiefen," sagt Jakob Burckhardt, „pflegt solchen neuen Richtungen ihre wesentliche Kraft zu kommen, durch bloße Folgerungen aus vorhergegangenen Zuständen sind sie nicht zu deduciren." — In das religiöse Leben, welchem in den inneren Erfahrungen des Willens Gott als Wille, Person zu Person, gegeben ist, finden wir überall den Offenbarungsglauben verwoben. Die schwere Aufgabe einer Analysis des Inhaltes der monotheistischen Religion kann hier auch nicht angerührt werden; aber das tiefste Geheimniß dieser Religion liegt in der Beziehung der Erfahrung eigener Zustände zu dem Wirken Gottes im Gemüth und Schicksal, hier hat das religiöse Leben sein der allgemeingiltigen Erkenntniß, ja der Vorstellbarkeit überhaupt entzogenes Reich. In diesen Zeiten drang nun, wie aus unsichtbaren Tiefen, aus dem Untergrund des religiösen Lebens der Offenbarungsglaube in die Wissenschaft der Metaphysik, in der er immer fremd bleibt und verwirrend wirken muß. So erschien in der Metaphysik ein Satz, der ein ganz neues Prinzip derselben würde enthalten haben, läge er nicht überhaupt jenseit der Grenzen wissenschaftlichen Denkens. Dieser Satz behauptete, daß eine unmittelbare Mittheilung von Gott an die Menschenseele ergehe, daß sie seine Offenbarung unmittelbar vernehme. So wies Philo, im Zeitalter Christi, gestützt auf die Beweisführung der Skepsis [1]), die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß des Kosmos ab; zugleich machte er gegen die innere Erfahrung, ähnlich wie später die Positivisten, geltend: das Auge gewahre zwar die Objekte außer sich, doch nicht sich selber, so könne auch

1) Die Hauptstelle in Philo de ebrietate p. 382—388 (Mangey).

die Vernunft nicht sich selber begreifen[1]); somit ergab sich ihm die Nothwendigkeit einer Erleuchtung durch göttliche Offenbarung. In den Kreisen des Heidenthums vertheidigte ein so glänzender und wirksamer Schriftsteller wie Plutarch Mittheilungen aus einer Welt höherer Kräfte. Und Plotin fügte den Glauben an einen ekstatischen Zustand, in dem die Seele sich eins mit der Gottheit findet, dem Bestand einer strengeren Metaphysik ein. Ein fremdes Element überfluthete die Grenzen allgemeingiltiger Wissenschaft: denn Erfahrungen, die von jedem kontrolirt werden können, sind nur in den Wahrnehmungen über die Welt und den Thatsachen des Bewußtseins gegeben. — Nun entstand auch die emanatistische Metaphysik, indem die Phantasie, beflügelt von orientalischem Fabelwesen, das Geheimniß der Nähe und Ferne Gottes zu bewältigen rang und es doch nur in der Bilderschrift des Naturwissens auszudrücken im Stande war: ein unfruchtbares Zwittergebilde aus der Ehe von Religion und Philosophie, Dichten und Denken, Orient und Occident: keine Gestalt des Gedankens, mit welcher eine Geschichte der Metaphysik ernsthaft zu rechnen hätte, obgleich ihre Nachwirkungen durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit reichen.

Inmitten dieser geistigen Bewegungen war die alte Kirche bemüht, den Gehalt der christlichen Erfahrung zu vollem Bewußtsein und zu erschöpfender Darstellung in Formeln zu bringen, sowie einen Beweis der Allgemeingiltigkeit des Christenthums zu geben, wie er das Korrelat für den Anspruch desselben auf Weltherrschaft war. Die Lösung der bezeichneten Aufgabe in den Schriften der Väter und Deklarationen der Koncilien erfüllt die Jahrhunderte vom Schluß des apostolischen Zeitalters bis zu Gregor dem Großen und dem Ende des sechsten Jahrhunderts. Diese Zeit gehört noch der Kultur der alten Völker, welche zunächst auch nach dem Untergang des weströmischen Reiches allein wissenschaftliche Schriftsteller hervorbrachten. Und zwar konnten die Väter in einer doppelten Richtung die Lösung ihrer Aufgabe unternehmen. —

---

1) Philo legum allegor. I p. 62 M.

Sollte die Bedeutung der christlichen Erfahrung und ihres Inhaltes festgestellt werden, so führte das in eine Analysis der Thatsachen des Bewußtseins zurück. Denn im christlichen Bewußtseinsstande war zuerst eine Geistesverfassung gegeben, welche eine erkenntnißtheoretische Grundlegung mit dem positiven Ziele, die Realität der inneren Welt zu begründen, möglich machte. Und das Interesse einer wirksamen Vertheidigung des Christenthums machte eine solche Grundlegung nothwendig. Wie tief die Gedankenarbeit der Väter in dieser Richtung reichte, werden wir an dem größten derselben feststellen. — Doch überwog die andere Richtung. Es ist das tragische Schicksal des Christenthums gewesen, die heiligsten Erfahrungen des Menschenherzens aus der Stille des Einzellebens heraus und unter die Triebkräfte der weltgeschichtlichen Massenbewegungen einzuführen, hierdurch aber einen Mechanismus des Sittlichen und eine hierarchische Heuchelei hervorzurufen; auf dem theoretischen Gebiet verfiel es einem nicht minder schwer auf seiner weiteren Entwicklung lastenden Geschick. Wenn es den Gehalt seiner Erfahrung zu klarem Bewußtsein bringen wollte, mußte es ihn in den Vorstellungszusammenhang der Außenwelt aufnehmen, welchem derselbe nach den Beziehungen von Raum, Zeit, Substanz und Kausalität eingeordnet wurde. So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung. War doch auch in dem Offenbarungsglauben die Möglichkeit gegeben, das Dogma als ein autoritatives System von dem Willen Gottes ausgehend zu entwickeln, und ein solches System entsprach dem römischen Geiste, welcher seine Rechtsformeln bis in das Innere der christlichen Glaubenslehre hineinführte. Aus dem griechischen Genius entsprang eine andere Art von Veräußerlichung; in den kosmischen Begriffen des Logos, der Ausstrahlung aus Gott, der Erlangung eines Antheils an ihm und an seiner Unsterblichkeit entstand eine großartige, doch dem Mythus verwandte Symbolik als Sprache des Christenglaubens. So wirkte nur zu Vieles dahin, daß der Gehalt des Christenthums in einem objektiven, von Gott aus ableitenden System dargestellt wurde. Ein Gegenbild der antiken Metaphysik entstand. Wir stellen den Zusammenhang, welcher so sich bildete

und von der Tiefe der Selbstbesinnung in die transscendente Welt emporreicht, an demjenigen Schriftsteller dar, welcher die äußersten Grenzen des in diesem Zeitraum Errungenen bezeichnet.

Wir beginnen sonach mit der folgenden Frage. Wie weit ist in dieser Zeit der Väter das Recht der neuen Selbstgewißheit des Glaubens und des Herzens gegenüber der antiken Philosophie, insbesondere gegenüber dem Skepticismus als ihrem letzten Worte, wissenschaftlich geltend gemacht worden? Der tiefste Denker dieses neuen Zeitraums der Metaphysik, zugleich der mächtigste Mensch unter den Schriftstellern der ganzen älteren christlichen Welt ist Augustinus gewesen, und es schien, als ob er zu einer der großen Realität des Christenthums entsprechenden Grundlegung der christlichen Erkenntniß hindurchdringen werde. Was des Origenes milder Geist, von anderen wissenschaftlich geringeren griechischen Vätern zu schweigen, versucht hatte, erreichte die stürmische Seele des Augustinus für lange Jahrhunderte: er verdrängte und überbot die antike Weltanschauung durch ein umfassendes Lehrgebäude der christlichen Wissenschaft. Und wie weit gelangte nun Augustinus?

Diesem in das religiöse Erleben vertieften Menschen sind die Probleme des Kosmos ganz gleichgiltig geworden. „Was willst Du also erkennen?" So redet die Vernunft im Selbstgespräch die Seele an. „Gott und die Seele will ich erkennen." „Und nichts weiter?" „Gar nichts weiter." Selbstbesinnung ist daher der Mittelpunkt der ersten Schriften des Augustinus, welche wie in einem starken Strome von innen, darum innerlich zusammenhängend, seit dem Jahre 386 hervorbrachen.

Die Selbstbesinnung findet sich aber des inneren Lebens allein vollkommen sicher. Wol ist ihr auch die Welt gewiß, aber als das, was dem Selbst erscheint, als sein Phänomen. Aller Zweifel der Akademie richtet sich also nach Augustinus nur dagegen, daß das, was dem Selbst erscheint, so ist, wie es erscheint; jedoch kann keinem Zweifel unterworfen werden, daß ihm etwas erscheine. Ich nenne nun, fährt er fort, dies Ganze, welches

meinen Augen sich darstellt, Welt[1]). Der Ausdruck Welt bedeutet ihm sonach ein Phänomen des Bewußtseins. Und der Fortgang in der Erkenntniß der Phänomenalität der Welt, welcher in Augustinus vorliegt, ist dadurch bedingt, daß ihm die gesammte Außenwelt nur Interesse hat, sofern sie für das Seelenleben etwas bedeutet.

Von dieser Selbstgewißheit des Ich aus ist zunächst die Widerlegung der Akademie geschrieben. In die Tiefen des Inneren führen alsdann die Soliloquien, welche dort die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes entdecken: eine jener Meditationen, deren Form schon das mit sich selber beschäftigte Seelenleben gewahren läßt. Dann sucht der Dialog über den freien Willen in demselben Inneren die Entscheidung über eine der größten Streitfragen der Zeit. Und in der Schrift über die wahre Religion wird der Glaubensinhalt von der Selbstgewißheit des Subjektes aus entwickelt, das zweifelnd, denkend, lebend seiner inne wird. Ueberall ist hier der Ausgangspunkt derselbe: er liegt in der Entdeckung der Realität im eigenen Inneren. „Du, der Du Dich erkennen willst, weißt Du, daß Du bist?" „Ich weiß es." „Und woher?" „Ich weiß es nicht." „Fühlst Du Dich einfach oder vielfach?" „Ich weiß es nicht." „Weißt Du, daß Du Dich bewegst?" „Ich weiß es nicht." „Weißt Du, daß Du denkst?" „Ich weiß es." „Also ist es wahr, daß Du denkst?" „Es ist wahr." Und zwar knüpft Augustinus, wie später Descartes, die Selbstgewißheit an den Zweifel selber. In demselben werde ich inne, daß ich denke, mich erinnere. Dieses Innewerden umfaßt nicht nur das Denken, sondern die Totalität des Menschen; als Leben bezeichnet er mit einem tiefen, wahren Ausdruck den Gegenstand der Selbstgewißheit. Auch das reifste Werk des Augustinus, die Schrift „vom Gottesstaate," enthält denselben Gedanken, in vollendetem Ausdruck. Daß wir sind, daß wir wissen, daß wir unser Sein und Wissen lieben, ist uns gewiß. „Denn dies berühren wir nicht, wie die

---

1) Augustinus contra Academ. III c. 11.

äußeren Objekte, durch irgend ein Sinnesorgan unseres Körpers, wie die Farben durch den Gesichtssinn, die Töne durch das Gehör ꝛc., sondern unabhängig von täuschenden Phantasievorstellungen oder Einbildungen ist es mir ganz gewiß, daß ich bin, davon weiß und das im Gefühl der Liebe umfasse. Auch fürchte ich in Bezug auf diese Wahrheiten die Gründe der akademischen Skeptiker nicht, welche die Möglichkeit aussprechen, daß ich mich täusche. Denn wenn ich mich täusche, so bin ich. Wer nicht ist, kann sich nicht täuschen [1])."

Die Selbstbesinnung, welche hier, nach verwandten Ansätzen der Neuplatoniker, in Augustinus auftritt, ist von der des Socrates und der Sokratiker durchaus verschieden. Hier endlich geht im Selbstbewußtsein eine mächtige Realität auf, und diese Erkenntniß verschlingt alles Interesse an dem Studium des Kosmos. Diese Selbstbesinnung ist daher nicht Rückgang auf den Erkenntnißgrund des Wissens allein, und aus ihr entspringt somit nicht nur Wissenschaftslehre [2]). In dieser Besinnung geht dem Menschen das Wesen seiner Selbst auf, der Ueberzeugung von der Realität der Welt wird wenigstens ihre Stelle bestimmt, vor Allem wird in ihr das Wesen Gottes aufgefaßt, wie denn sogar das Geheimniß der Dreieinigkeit durch sie halb entschleiert zu werden scheint. Die drei Fragen der alten Logik, Physik und Ethik: was ist der Grund der Gewißheit im Denken, was die Ursache der Welt und worin besteht das höchste Gut [3])? führen auf Eine gemeinsame Bedingung, unter welcher das Wissen, die Natur und das praktische Leben stehen, auf die Idee Gottes [4]); zwei von diesen Fragen entstehen aber in der Selbstbesinnung und finden in ihr Beantwortung. Und zwar gelangt diese Selbstbesinnung erst zu ihrem vollen Ergebniß, wo der religiös-sittliche Vorgang des Glaubens alle Tiefen der Seele aufgeschlossen hat. Das berühmte crede ut

---

1) Augustinus de civ. Dei XI c. 26.

2) Vgl. S. 224. 321.

3) Diese Eintheilung der philosophischen Probleme benutzt Augustinus de civ. Dei XI c. 25 vgl. VIII c. 6—8.

4) Ebds. XI c. 25.

intelligas besagt zunächst, daß die volle Erfahrung für die Analysis da sein muß, soll diese erschöpfend sein. Das Unterscheidende des Inhaltes dieser christlichen Erfahrung liegt vor Allem in der Demuth, welche in dem Ernst des richtenden Gewissens begründet ist[1].

Die Selbstbesinnung des Augustinus, wie sie in diesen Grundzügen sich von jedem früheren verwandten wissenschaftlichen Versuch unterscheidet, unterwirft zunächst das Wissen selber der Analysis; eine der drei Hauptfragen war die nach dem Grunde der Gewißheit für das Denken. Und dennoch geht eine erkenntnißtheoretische Grundlegung auch aus dieser Selbstbesinnung nicht hervor. Die christliche Wissenschaft, welche von diesem Ausgangspunkte aus entworfen wird, löst ihre Aufgabe nicht in angemessener Weise. Warum das nicht geschah? In den Jahren, in welchen der Gedanke einer solchen Grundlegung den Augustinus beschäftigte, verharrten seine Gedanken noch in der ihm von den Neuplatonikern gegebenen Richtung; später, als auch das für ihn abgethan war, wurden die objektiven Gewalten der katholischen Kirche und des katholischen Dogma zu übermächtig in seinem Bewußtsein, auch nahmen die Interessen der großen kirchlichen und dogmatischen Kämpfe Tag für Tag ihn in Anspruch; als entscheidend wird sich uns aber die in seiner Natur selber liegende Grenze ergeben.

So entspringt aus seiner Selbstbesinnung zunächst vermittelst des platonisirenden Begriffs der veritates aeternae wieder Metaphysik.

In jener Stelle des Gottesstaates sagt er weiterhin: „Ich, der sich täuschte, würde doch existiren, auch wenn ich mich täuschte; darum täusche ich mich ohne Zweifel darin nicht, daß ich erkenne: ich bin. Hieraus folgt aber, daß ich mich auch darin nicht täusche: ich weiß, daß ich weiß. Denn ganz so wie ich weiß, daß ich bin, weiß ich auch, daß ich weiß[2].“ An diese Idee des Wissens schließt sich in dem System des Augustinus unmittelbar die Lehre

1) Augustinus ep. 118 c. 3, de civ. Dei II c. 7.

2) De civ. Dei XI c. 26.

von den an sich gewissen Wahrheiten, ganz ähnlich wie später in dem des Descartes. Und zwar ist dieser Fortgang von der Selbstgewißheit zu den an sich gewissen Wahrheiten in den ersten grundlegenden Schriften ausführlich dargestellt. — Wir entwickeln zunächst das erste Glied des dort vorliegenden Schlußverfahrens. Ich finde in meinem Zweifel selbst einen Maßstab, vermittelst dessen ich Wahres von Falschem unterscheide. Der deutlichste Fall von Anwendung eines solches Maßstabs ist das Denkgesetz des Widerspruchs. Und zwar ist dies Gesetz ein Glied aus einem System von Gesetzen der Wahrheit. Dieses System, welches als „Wahrheit" bezeichnet werden kann, ist unveränderlich. Ihm gehören die Zahlen und ihre Verhältnisse an, alsdann Gleichheit und Aehnlichkeit, vor Allem die Einheit; denn die Einheit kann in keiner sinnlichen Wahrnehmung gegeben sein, sie findet sich nicht an den Körpern, sondern wird vielmehr von unserem Denken ihnen abgesprochen, sonach ist sie dem Denken eigen. — Obwol dieses erste Glied des Schlußverfahrens von der Erfahrung der Realität in uns ausgeht, zeigt es doch bereits die Macht der vererbten insbesondere neuplatonischen Gedankenmassen über das stürmische und ungleiche Genie des Augustinus. Denn es benutzt die psychische Realität, die lebendige Erfahrung nur als Ausgangspunkt, um die apriorischen Abstrakta zu erreichen, welche die metaphysische Vernunftwissenschaft entwickelt hatte. Die verhängnißvolle Verkehrung des wahren Thatbestandes dauert fort, nach welcher dies Abstrakte das im Geiste Erste ist, und sonach ist nicht zu vermeiden, daß es auch in dem aufzustellenden objektiven Zusammenhang das Erste sein wird. — Von diesem ersten Gliede gelangen wir zu dem zweiten der Beweisführung. Augustinus denkt weiter mit den Platonikern. Dieses System der Wahrheiten wird von der Vernunftthätigkeit aufgefaßt, welche ein Erblicken rein geistiger Art ist. Die Seele erschaut durch sich, nicht vermittelst des Körpers und seiner Sinnesorgane, das Wahre. Es besteht eine „Verbindung des erschauenden Geistes und des Wahren, welches er erschaut." Wir sind wieder mitten in der Metaphysik Platos, die wir hinter uns gelassen zu haben glaubten.

Alles Wissen ist ein Abspiegeln eines Objekts, das außerhalb des Spiegels ist. Und der Gegenstand dieses Wissens ist die unwandelbare Ordnung der Wahrheiten, welche über das Kommen und Gehen der Individuen, ihre Irrthümer und ihre Vergänglichkeit hinausreicht: sie ist in Gott. Augustinus acceptirt auch in seinen späteren Schriften die intelligible Welt Platos mit der Erweiterung der neuplatonischen Schule, daß Gott das metaphysische Subjekt ist, in welchem diese Ideenwelt enthalten ist[1]). — Diese ganze Beweisführung enthält nur in einer neuen Verschiebung den Schluß aus dem menschlichen Denken auf ein göttliches als seine Bedingung und sie gewinnt nur den Begriff eines logischen Weltzusammenhangs, nicht den Gottes. An sie lehnt sich der Schluß aus dem Charakter der Welt, ihrer zweckmäßigen Schönheit und zugleich ihrer Veränderlichkeit, auf Gott.

In der inneren Erfahrung des Augustinus sind andrerseits Elemente gegenwärtig, welche über diesen platonisirenden Zusammenhang zwischen dem Intellekt des Menschen, der Welt und Gott in den veritates aeternae hinausreichen. Aber auch diese Elemente drängen Augustinus aus der Selbstbesinnung in eine objektive Metaphysik. Daher bilden sie neben dem eben dargelegten Bestandtheil der neuen theologischen Metaphysik, welcher aus dem Alterthum, besonders dem Neuplatonismus stammt, einen zweiten Bestandtheil derselben, welcher über das Denken des Alterthums hinausreicht. Der Fortgang von dem Prinzip der Selbstgewißheit zu einer objektiven Metaphysik ist in ihnen der folgende.

In der inneren Erfahrung bin ich mir direkt gegenwärtig; alles Andere ist dem Geiste ein Abwesendes, ein ihm Fremdes. Daher fordert Augustinus, daß der Geist sich nicht durch einen Denkvorgang zu erkennen suche, welcher Phantasiebilder äußerer

1) Augustinus de div. quaest. LXXXIII, quaest. 46 definirt den Begriff der Idee, wie er nun in das Mittelalter überging: sunt ideae principales formae quaedam vel rationes [wobei er ausdrücklich bemerkt, daß dieser Begriff die ursprüngliche Ideenlehre überschreite] rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.

Objekte benutzt, wie die Elemente des Naturlaufs: vielmehr „soll der Geist sich nicht wie etwas ihm Fremdes suchen, sondern die Intention des Willens, mit der er unter den Außendingen umherirrte, auf sich selbst richten." „Und er wolle sich nicht erkennen wie etwas, von dem er nicht weiß, sondern unterscheide sich nur von dem, was er als das Andere kennt." Der Geist besitzt und weiß sich ganz, und auch indem er sich zu erkennen sucht, weiß er sich schon ganz. Dies sein Wissen von ihm selber entspricht mehr den Anforderungen an wissenschaftliche Wahrheit als das von der äußeren Natur. — Die in diesen Sätzen enthaltene, tiefe erkenntnißtheoretische Wahrheit wird nun von Augustinus zu folgendem Schluß benutzt. Wir werden unser selber inne, indem wir Denken, Erinnern, Wollen als unsere Akte auffassen, und in dem Gewahrwerden derselben haben wir ein wahres Wissen über uns. Nun heißt, ein wahres Wissen von etwas haben, dessen Substanz erkennen. Sonach erkennen wir die Substanz der Seele [1]). — Liegt in der Einführung des Begriffs der Substanz eine unhaltbare und in diesem Zusammenhang unnöthige Benutzung der Metaphysik, so wird andrerseits von ihm der Nachweis, daß dieses Seelenleben nicht als eine Leistung der Materie betrachtet werden könne, nach richtiger Methode geführt. Aus der Analysis des Seelenlebens wird abgeleitet, daß die Eigenschaften desselben auf körperliche Elemente nicht zurückgeführt werden dürfen [2]). Nur daß auch hier sofort der dogmatische Begriff der Seelensubstanz sich einstellt. — Aus der Verkettung dieser Schlüsse ergiebt sich endlich: die Seele kann nicht auf die materielle Naturordnung zurückgeführt werden, jedoch muß sie als veränderlich einen unveränderlichen Grund haben, sonach ist Gott die Ursache der Seele wie der veränderlichen Welt überhaupt, die Seele ist von Gott geschaffen; denn was nicht seine Unveränderlichkeit theilt, kann nicht ein Theil der Substanz Gottes sein [3]).

---

1) Die wichtigsten Stellen finden sich im zehnten Buche der Schrift de trinitate. Vgl. de Genesi ad litt. VII c. 21.

2) De Gen. ad litt. VII c. 20. 21; de vera religione c. 29; de libero arbitrio II c. 3 ff.

3) Sermo 241 c. 2, epist. 166 c. 2, de vera relig. c. 30. 31.

Insbesondere aber aus der Selbstbesinnung über die Thatsachen des Willens hat Augustinus seine metaphysische Ordnung gefolgert. Hinter diese Erfahrungen des Willens ist ihm das theoretische Verhalten des Menschen immer mehr zurückgetreten. Indem er in dem Urtheil das Element der Zustimmung des Willens heraushebt, ordnet er das Wissen selber dem Willen unter [1]), das Wissen ist in diesem Verstande Glaube. Durch einen solchen Glauben sind wir zunächst der Außenwelt gewiß, insofern wir uns praktisch verhalten [2]); dann finden wir uns in demselben Zusammenhang des praktischen Verhaltens, in der Richtung auf ein höchstes Gut, dasselbe ist als ein unsichtbares nur im Glauben, als ein nichtgegenwärtiges in der Hoffnung für uns da [3]). War in dem oben entwickelten Zusammenhang Gott als der Ort der veritates aeternae gewiß, so ist er es hier als das höchste Gut [4]). Daher sind wir in diesem Glauben derjenigen Realität der Welt wie der Gottes sicher.

So ist die Selbstbesinnung des Augustinus nur der Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik. Und in dem Inneren dieser Metaphysik ist schon der Kampf zwischen den veritates aeternae, in welchen der Intellekt die Gedankenmäßigkeit der Welt besitzt, und dem Willen Gottes, der dem praktischen Verhalten des Menschen gewiß ist. Denn wo Wille ist, da ist eine Reihe von Veränderungen, welche durch ein Ziel bestimmt ist. Augustinus möchte das lebendige Verhältniß Gottes zur Menschheit, seinen Plan in der Geschichte ergründen [5]) und doch zugleich die Unveränderlichkeit Gottes festhalten: erfüllt von dem antiken Gedanken, daß alle Veränderlichkeit Vergänglichkeit einschließt.

1) Augustinus de trinitate XI c. 6.

2) De civ. Dei XIX c. 18: civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur ... creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum.

3) Vgl. die schöne Darstellung der Lehre vom höchsten Gut de civ. Dei XIX c. 3 und 4.

4) Zu der zuletzt angezogenen Stelle ebds. VIII c. 8.

5) De civ. Dei V c. 10 und 11.

Geschichtliche Lage und Art der persönlichen Genialität bedingen so die Stellung des Augustinus zwischen Erkenntnißtheorie und Metaphysik. Haben sie dem Philosophen die Konsequenz versagt, so haben sie dafür den Schriftsteller durch eine weltgeschichtliche Wirkung entschädigt. Denn indem er die volle und ausschließliche Realität der Thatsachen des Bewußtseins erkannte, diese Thatsachen aber nicht einer zusammenhängenden Zergliederung unterwarf, sondern denselben in seiner Imagination, im Weben der reichsten Seelenkräfte gleichsam unterlag: machte ihn dies zwar zu einem fragmentarischen Philosophen, aber zugleich zu einem der größten Schriftsteller aller Zeiten.

Die griechische Wissenschaft hatte eine Erkenntniß des Kosmos gesucht und im Skepticismus mit der Einsicht geendigt, daß jede Erkenntniß von der objektiven Unterlage der Phänomene unmöglich sei. Hieraus hatten die Skeptiker voreilig die Unmöglichkeit alles Wissens erschlossen. Zwar leugneten sie nicht die Wahrheit der Zustände, welche wir in uns vorfinden; aber sie vernachlässigten dieselbe als etwas für uns Werthloses. Augustinus zog aus der Veränderung der Richtung der Interessen, welche das Christenthum durchgesetzt hatte, die erkenntnißtheoretische Konsequenz. Weder die Einfälle Tertullian's noch der einer neuplatonischen Zeitbildung hingegebene Synkretismus des Clemens oder Origenes hatten das vermocht. Und in Folge hiervon bildet Augustinus ein selbständiges Glied in dem so langsamen und schweren geschichtlichen Fortgang von der objektiven Metaphysik zu der Erkenntnißtheorie.

Aber er verdankt die Stellung, welche er so einnimmt, nicht seinem zergliedernden Vermögen, sondern der Genialität seines persönlichen Lebensgefühls. Und dieser Thatbestand macht sich in einer doppelten Richtung geltend.

Augustinus ist gänzlich frei von der Neigung der Metaphysiker, der Wirklichkeit die Nothwendigkeit des Gedankens zu substituiren, der vollen psychischen Thatsache den in ihr enthaltenen Vorstellungsbestandtheil. Er verbleibt in dem Gefühl und der

Imagination des vollen Lebens. So bezeichnet er, was dem Zweifel als unantastbar zurückbleibt, nicht ausschließlich als Denken, sondern auch als Leben. Hierin drückt sich seine Natur im Unterschied von der eines Descartes aus. Er möchte aussprechen, was in dem Lebensdrang, von welchem seine affektive Natur bewegt ist, enthalten sei. Er zuerst hatte das Bedürfniß und die Kühnheit, seine Geschichte, wie sie aus diesem Lebensdrang entsprungen ist und das innere Schicksal desselben abspiegelt, hinzustellen. Wie ein ungebundenes mächtiges Naturelement war er durch die Welt gegangen, unaufgehalten von konventionellen Einschränkungen, ein gewaltiger Mensch: er hatte immer gelebt, was er gedacht hatte. Die Konfessionen haben dem Mittelalter sein Bild eingeprägt: ein glühendes Herz, das in Gott allein Ruhe findet. Er rang andrerseits, in einer allgemeinen psychologischen Deskription den dunklen Trieb nach Glückseligkeit in seinen wesenhaften Zügen auszudrücken, er ging ihm nach durch die Dämmerung des Bewußtseins, in welcher er webt, in das Reich der Illusionen, die hieraus entspringen, bis dieser Drang sich an die schöne Gestaltenwelt Gottes verliert, doch immer von dem Bewußtsein begleitet, daß der Wechsel der so entstehenden Zustände nicht das erreichte höchste Gut ist [1]). Endlich kehren seine Schriften im Einzelnen immer wieder zum Nachempfinden und Grübeln über Seelenzustände zurück. Sie haben tiefsinnig dem Zusammenhang von psychischen Thatsachen, welche bis dahin vorwiegend aus dem Vorstellungsleben erklärt worden waren, mit dem Willen, mit dem ganzen Menschen nachgespürt; man vergleiche seine feinsinnigen Erörterungen über die Sinne [2]), über das dunkle Leben des Willens im Kinde [3]), seine Beobachtungen und Spekulationen über die durchgreifende Bedeutung des Rhythmus im geistigen Leben [4]). Dem entsprechend haben seine Schriften ferner Begriffe, welche bis dahin in der Metaphysik abstrakt behandelt und in Vorstellungs=

1) Vgl. den Exkurs in seiner Selbstbiographie confess. VII c. 10—15.

2) Augustinus de libero arbitrio II c. 3 ff.

3) Confess. I c. 6.

4) De musica, besonders im sechsten Buche.

elemente zerlegt worden waren, auf ihre Grundlagen in der Totalität des Seelenlebens zurückgeführt; hierfür werden z. B. seine Untersuchungen über die Zeit immer musterhaft bleiben [1]).

Aber dieser genialen Gewalt der Vergegenwärtigung war sein Vermögen der Zergliederung nicht gewachsen. Kann das Wunder nehmen? Dieses naturmächtige Gemüth, dem nichts als Gott genugthun konnte, war nicht zu gewöhnen, der Zerlegung der Begriffe ein Leben zu widmen. Zwar vermochte Augustinus, wie keiner der Jahrhunderte nach Paulus, die Gedankenmächte, die er vorfand, in großem Sinne zu schätzen, und in Folge hiervon begriff er, umgeben von den Trümmern der antiken Spekulation, richtig die Wahrheit des griechischen Skepticismus gegenüber der objektiven Weltansicht. Er vermochte dann, den entscheidenden Punkt zu finden, in welchem die christliche Erfahrung den antiken Skepticismus aufhebt, und so konnte er einen dem kritischen verwandten Standpunkt erfassen. Aber ihn durchzuführen vermochte er nicht; er entbehrte der analytischen Kraft, ihm die Wissenschaft der äußeren Wirklichkeit unterzuordnen, die der inneren Wirklichkeit von ihm aus aufzubauen sowie die falschen Begriffe aufzulösen, welche beanspruchen, die geistigen und die Naturthatsachen in einem objektiven Ganzen zusammenzuhalten. Was so entstand, war kein System. Man wird Augustinus in seiner wahren Größe als Schriftsteller erst erkennen, wenn man den psychologischen Zusammenhang, welcher in ihm ist, entwickelt und auf den systematischen verzichtet, welcher nicht bei ihm zu finden ist.

Und weiter als Augustinus hat kein mittelalterlicher Mensch gesehen. So bildete sich anstatt einer erkenntnißtheoretisch begründeten Darstellung der religiösen Erfahrung und ihres Ausdruckes in Vorstellungen eine objektive Systematik. Es entstand in der Theologie eine zweite Klasse von Metaphysik, tiefer im Ausgangspunkt, aber gemäß ihrem Verhältniß zu den praktischen Lebensaufgaben in unreiner Mischung mit positiven, in Autorität gegründeten Bestandtheilen: eine in jeder Rücksicht un=

1) Augustinus confess. XI c. 11—30.

kritische Metaphysik des Willens. Bald streitend bald in äußerer Ausgleichung gehen nun Augustinus, der Repräsentant der Metaphysik des Willens, und Aristoteles, das Haupt der Metaphysiker des Kosmos, durch das Mittelalter. Und zwar lebt Augustinus nicht nur mit Plato und Aristoteles vereint in der Scholastik fort, sondern sofern er das in unmittelbarem Wissen Gegebene nicht den an der Außenwelt früher gefundenen Begriffen unterordnen will, findet er seine Nachfolger in den Mystikern. Schon die literarischen Formen, in welchen die Mystik sich aussprach, zeigen diesen Zusammenhang mit Augustinus [1]). Auch hat die Mystik in Bezug auf erkenntnißtheoretische Begründung ihres Gegensatzes zu der Metaphysik keinen Schritt über Augustinus hinaus gethan, sie hat sich nur reiner in dem Element der inneren Erfahrung abgeschlossen. Daher erhielt sie sich nicht kraft ihrer wissenschaftlichen Grundlegung, sondern ihr inneres Leben hat sie getragen. Die Independenz des persönlichen Glaubenslebens wurde so von ihr durch Blüthe und Untergang der mittelalterlichen Metaphysik hindurch gerettet, bis diese Independenz in Kant und Schleiermacher eine wissenschaftliche Begründung erhielt.

1) Bedeutender als die äußeren literarischen (confessiones, soliloquia) ist die innere schriftstellerische Form; Augustinus wechselt zwischen Monolog, Gebet und Ansprache, und die hinreißende Gewalt seiner Schriften beruht mit auf dieser lebendigen Beziehung bald zu sich selber, bald zu der Gemüthserfahrung Anderer, bald zu Gott. Hand in Hand damit geht sein Mangel an Kompositionstalent für größere Werke.

Drittes Kapitel.

Die neue Generation von Völkern und ihr metaphysisches Stadium.

Mehr als ein Jahrtausend liegt zwischen Augustinus und den Zeiten von Copernicus, Luther, Galilei, Descartes, Hugo de Groot. In den Mittelmeerstaaten des Alterthums hatte sich die bisher dargelegte Metaphysik entwickelt; eine Metaphysik als Grundlegung der Wissenschaften ist nun auch der neuen Generation von Völkern überliefert worden, welche in die Erbschaft der älteren eintrat.

Augustinus erlebte, daß die Germanen als Herren in der Stadt Rom schalteten, ihnen fiel im Occident die Herrschaft zu, im Morgenlande erhoben sich die Araber. Wie diese Völker bis dahin vorwiegend in religiösen Vorstellungen den Gehalt ihres intellektuellen Lebens besessen hatten, war es naturgemäß, daß die theologischen und metaphysischen Probleme sie mächtig ergriffen. Eine parallele Entwicklung vollzog sich bei den Völkern des Islam und in der Christenheit; auffallende Analogien dieser Entwicklung treten in dem langen Zeitraum theologischer Metaphysik hervor. Doch machte sich schon darin ein tiefer Gegensatz bemerkbar: die Araber nahmen neben der Metaphysik der Griechen deren mathematisch-naturwissenschaftliche Arbeiten auf; die Metaphysik des Abendlandes erarbeitete eine tiefere Auffassung der menschlich-geschichtlichen Welt, im Zusammenhang mit der selbständigen Aktivität der germanisch-romanischen Völker im politischen Leben.

Die Gedankenarbeit der Araber begann in der theologischen Bewegung und diese bildet die erste Epoche ihres Geisteslebens. Die Mutaziliten, die arabischen Rationalisten, haben die Probleme behandelt, welche unabhängig von jedem Studium der Außenwelt da entspringen, wo die Erfahrungen des sittlich-religiösen Lebens einen klar abgegrenzten Ausdruck in bestimmten Vorstellungen suchen. So oft innerhalb eines monotheistischen Glaubens ein solcher Ausdruck hingestellt wird, treten die im religiösen Vor-

stellen unabänderlich gelegenen Antinomien zwischen dem freien Willen und der Prädestination, der Einheit Gottes und seinen Eigenschaften hervor. So erhoben sich hier im Orient dieselben Fragen, welche vorher und gleichzeitig das christliche Abendland bewegt haben. Und zwar lag hier wie dort der Antrieb in dem religiösen Leben selber, und die Bekanntschaft mit dem antiken Denken gewährte nur dieser Bewegung Nahrung. Der Versuch der „lauteren Brüder", jenes merkwürdigen Geheimbundes im Dienste der freien Forschung, Aristoteles, Neuplatonismus und Islam zur Einheit eines encyklopädischen Zusammenhangs zu verknüpfen, bildet ein weiteres Stadium dieser Gedankenentwicklung. Auch dieser Versuch mißlang. „Sie ermüden — äußerte sich der Scheich Sagastani —, aber befriedigen nicht; sie schweifen herum, aber gelangen nicht an; sie singen, aber sie erheitern nicht; sie weben, aber in dünnen Fäden; sie kämmen, aber machen kraus; sie wähnen was nicht ist und nicht sein kann" [1]). Jenseit der Theologie setzte die geistig regsame, scharfsinnig beobachtende, aber der Tiefe und der sittlichen Selbständigkeit entbehrende Nation, unterstützt von der Begabung der unterworfenen Völker, die mathematisch-naturwissenschaftliche Arbeit der Griechen fort. Und die Metaphysik der Araber, eine Erneuerung des Aristoteles mit neuplatonischen Interpolationen, ließ gegen den einen, nothwendigen und gedankenmäßig allgemeinen Zusammenhang das Element des Willens zurücktreten, ja gelangte in einigen ihrer bedeutendsten Vertreter, wie Ibn Badja und Ibn Roschd, von solchen Voraussetzungen zur Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit. Die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen und metaphysischen Forschung der Araber gingen auf das Abendland über; wogegen der Sieg der orthodoxen Schule der Ascharíten über die Philosophen, welcher sich schon im zwölften Jahrhundert entschied, zusammen mit dem todten Despotismus der politischen Verfassung, alles innere Leben im Islam selber versiechen machte.

1) Vgl. Flügel in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. XIII S. 26.

In dem Entwicklungsgang der romanisch-germanischen Völker, wie sie den Zusammenhang der europäischen Christenheit bildeten, hat sich die Metaphysik weit langsamer ausgelebt, sie war der lange Jugendtraum dieser Nationen. Denn dieselben befanden sich, als sie in die Erbschaft der Metaphysik eintraten, noch in ihrem Heldenzeitalter. Sie standen unter der Leitung der Kirche und der Theologie. Die Vorstellungen von psychischen Kräften, welche das Weltall durchwalten, waren für sie, wie einst für die Griechen, der natürliche Ausdruck ihres der mythischen Epoche des Vorstellens kaum entwachsenen Geistes. Innerhalb der ihnen überlieferten Theologie bildeten sie sich aus den Resten ihres mythischen Fühlens und Denkens und verwandten Bestandtheilen, die sie bei den Alten fanden, eine reiche und phantastische Welt, die von Heiligen, Wundergeschichten, bösem Zauber, Geistern aller Art erfüllt war. Schwer lebten sie sich in die vorhandene Metaphysik ein, wie sie in Aristoteles ihren Abschluß gefunden hatte. Mit der Zeit erweiterte sich ihre Kenntniß des Aristoteles; allmälig wuchsen ihnen die Kräfte abstrakten Denkens. So entstand ein Ganzes, welches mit königlicher Gewalt über die Gemüther herrschte. Zu keiner Zeit war die Macht der Metaphysik so groß als in diesen Jahrhunderten, in denen sie mit der Theologie und der Kirche verbunden war. Und in dieser Entwicklung erlitt die aristotelische Metaphysik eine wesentliche Umgestaltung. Elemente traten in der neuen Metaphysik hervor, die ihre Herrschaft unter den modernen Völkern lange behauptet haben und in vielen Punkten sowie innerhalb weiter Strecken der europäischen Bevölkerung noch heute behaupten. Denn die geschichtliche Lage dieser neuen Völker gab ihnen neben vielen Nachtheilen auch große Vortheile gegenüber den Alten. Die europäische Menschheit hat nunmehr eine Vergangenheit hinter sich, die abgeschlossen ist. Ganze Völker und Staaten haben ausgelebt auf dem Boden, wo eine neue Welt sich eingerichtet hat. Sie haben in derselben römischen Sprache, die noch herrscht, gesprochen, und in die Literatur dieser Sprache ist auch das Wichtigste der griechischen Entwicklung gerettet. Andrerseits aber fanden sich diese jungen germanisch-

romanischen Völker im Kampfe mit dem vom Islam mächtig erregten Morgenlande. Der politische und militärische Gegensatz wurde zugleich als ein solcher der beiden großen Weltreligionen empfunden, die um die Herrschaft rangen, und setzte sich bis in das Gebiet der Metaphysik fort. Die Metaphysiker der Christenheit fanden sich scharfsinnigen Systemen gegenüber, welche aus dem Islam hervorgegangen und dem Christenthum innerlich feindselig waren. Dies Alles gab der Metaphysik der neueren europäischen Völker ein Uebergewicht über die der Alten in zwei Punkten.

Die veränderte Lage ermöglichte den Metaphysikern einerseits, zu einer Abstraktion fortzugehen, welche den Griechen in ihrem natürlichen nationalen Wachsthum nicht möglich war. Sie gelangten zu Abstraktionen äußersten Grades. Denn die Metaphysik so gut als die Religionswahrheiten, Rechtssätze und politischen Theorien der Vergangenheit wurden nunmehr einer Reflexion unterworfen, welche trotz der bittersten Mängel in der Erkenntniß und Auffassung des Geschichtlichen doch die Reste dieser Vergangenheit als Stoff vor sich hatte. Und zwar war die metaphysische Reflexion in Bezug auf die Frage, welche Beweise vor dem Verstande sich zu behaupten vermöchten und welche Begriffe in verstandesmäßige Elemente aufgelöst werden könnten, zunächst von der kirchlichen Autorität nicht gebunden. Wie verhängnißvoll auch für die nur in der Unabhängigkeit gedeihende Philosophie der Einfluß kirchlicher Vorstellungen und kirchlicher Macht auf die Gemüther der mittelalterlichen Menschen war: diese Frage, was an den gegebenen Inhalten überlieferter Metaphysik und geltenden Glaubens dem Verstande entsprechend und zugänglich sei, war noch von der Kirche freigelassen.

Andrerseits ermöglichte die veränderte Lage den Metaphysikern, ihr System, welches aus der wissenschaftlichen Erforschung der Natur hervorgegangen war, auf die geschichtliche Welt auszudehnen. Diese breitete sich nun als eine umfangreiche Realität vor ihren Blicken aus. Sie stand vermittelst der christlichen Wissenschaft mit den tiefsten Prinzipien der metaphysischen Welt

in einer inneren Verbindung und bildete vermöge der Beziehung zu diesen Prinzipien ein in sich zusammenhängendes Ganzes. Zugleich sonderte der christliche Dualismus von Geist und Fleisch schärfer von der ganzen Natur dieses Reich des Geistes, als einen in dem Transscendenten begründeten Zusammenhang. Die mittelalterliche Metaphysik hat so eine Erweiterung erfahren, durch welche erst die geistigen Thatsachen und die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit als ein der Natur und Naturerkenntniß ebenbürtiges Glied ihr eingeordnet wurden.

Zum zweiten Male begann so die Gedankenarbeit der Metaphysik. Der Wille zu erkennen fuhr fort, die Subjekte, deren Thun und Eigenschaften in Natur, Selbsterfahrung und Geschichte sich offenbaren, mit dem Gedanken durchdringen zu wollen, und das Leben, welches diesem Willen der Erkenntniß vorlag, reichte nun in Tiefen, welche der metaphysischen Besinnung des Alterthums nicht erreichbar gewesen waren. Es liegt außerhalb des Kreises unserer Erörterung zu betrachten, wie die metaphysische Gedankenarbeit Trinität, Gottmenschheit in klare und beweisbare Bestandtheile aufzulösen den Versuch machte und die Unlöslichkeit des christlichen Dogma für den Verstand schließlich erkennen mußte. Aber der menschliche Geist erfuhr ferner zum zweiten Male, daß überhaupt ein natürliches metaphysisches System unmöglich sei. Die Metaphysik schmolz vor der Verstandeskritik zusammen wie Schnee bei steigender Sonnenwärme. Und so endigte das zweite metaphysische Stadium in dieser Rücksicht wie das erste, so viel inhaltvoller auch der Rückstand war, den es zurückließ.

Dieser Vorgang gestattet, wieder tiefer in das W e s e n der M e t a p h y s i k sowie in die U n m ö g l i c h k e i t ihres dauernden B e s t a n d e s zu blicken; denn was die großen inhaltlichen Thatsachen des Geistes in ihrem Wesen enthalten, sagt uns nur die Geschichte. Die mittelalterliche Metaphysik schloß eine Erweiterung der Weltanschauung in sich, welche in gewissen Grenzen noch heute fortbesteht. Sie enthielt ein tieferes Seelenleben, als das des Alterthums gewesen war. Und je angestrengter sie sich bemühte, was nun innerhalb des Horizontes der metaphysischen Besinnung sich befand,

verstandesmäßig zu begreifen, desto deutlicher wurde die Unmöglichkeit hiervon. Viel wird der unvollkommenen intellektuellen Ausbildung der Schriftsteller zugeschrieben werden müssen, welche diese Metaphysik geschaffen haben. Die Aufgabe, die großen Realitäten des Christenthums und die Vorstellungen, in welchen diese ausgedrückt waren, mit der griechischen, insbesondere aristotelischen Metaphysik zu vereinigen, ist von ihnen äußerlich gefaßt worden, weil ihnen die tieferen wissenschaftlichen Beweggründe der griechischen Metaphysik unzugänglich waren. Wie diese Beweggründe aus der Arbeit der wirklichen Wissenschaft hervorgegangen waren, so konnten sie und die von ihnen aus entstandenen Begriffe und Sätze nur von solchen verstanden werden, welche an derselben Arbeit die Hand hatten. Die Begriffe der substantialen Form, der Ewigkeit der Welt, des unbewegten Bewegers waren unter den Anforderungen des Erkennens, welches den Kosmos erklären wollte, entstanden, gerade so wie der Begriff des Atoms oder der des leeren Raumes. Andere Begriffe waren bedingt durch die positive, naturwissenschaftliche Forschung. Daher die Begriffe der Alten bei den Scholastikern den aus ihrem Boden gerissenen Pflanzen in einem Herbarium gleichen, deren Standort und Lebensbedingungen unbekannt sind. Diese Begriffe wurden nun mit ganz unverträglichen verbunden, ohne sonderlichen Widerstand zu leisten. So findet man Schöpfung aus Nichts, lebendige That und Persönlichkeit Gottes verbunden mit den Begriffen, welche von der Unveränderlichkeit der ersten Substanz oder von dem aristotelischen Begriff der Bewegung ausgehen. Aber wie sehr auch dieser Mangel an wirklich wissenschaftlichem Geist die Lösung der bezeichneten Aufgabe, das Leben des Christenthums mit der Wissenschaft vom Kosmos zu Einem System zu vereinigen, erschweren mußte: dennoch erklärt derselbe nicht den gänzlichen Zusammenbruch dieser Metaphysik als Wissenschaft, welcher das Ende des metaphysischen Stadiums der neueren Völker und den Eintritt in das der wirklichen Wissenschaften bezeichnet; vielmehr tritt die innere Unmöglichkeit der Aufgabe selber hervor. Indem diese Metaphysik in erster Linie von dem Interesse an den Erfahrungen des Willens und des Herzens aus-

geht, macht sich tiefer als vordem geltend, daß, was wir im Leben besitzen, nicht von dem Verstande in einen Zusammenhang ganz durchsichtiger Begriffe aufgelöst werden kann. Indem die Bedingungen der Natur mit denen der geschichtlichen Welt in Einem objektiven Zusammenhang verknüpft werden sollen, tritt der tiefe Widerspruch zwischen der Nothwendigkeit, die dem Gedankenmäßigen eigen ist, und der Freiheit, welche die Erfahrung des Willens ist, in den Mittelpunkt der Metaphysik: er zerreißt ihr Gewebe.

Doch vollzog diese zweite Epoche der Metaphysik zugleich einen bleibenden positiven Fortschritt in der europäischen intellektuellen Entwicklung, welcher dem modernen Menschen und der freien Verbindung von Erkenntnißtheorie, Einzelwissenschaft und religiösem Glauben erhalten bleibt. Zu dem schon Erwähnten tritt Folgendes hinzu. Im Alterthum hatte sich die Wissenschaft als ein unabhängiger Zweckzusammenhang abgesondert und war zur Selbständigkeit gelangt. In den großen Instituten von Alexandria, in den anderen wissenschaftlichen Sammelpunkten des späteren Alterthums hatte sie auch eine äußere Organisation erhalten, durch welche die Kontinuität positiver Leistungen ermöglicht wurde. So trat die Wissenschaft als ein die Völker umspannender Zusammenhang dem wechselnden und zerstückelten Staatsleben gegenüber. Die Macht und Souveränetät des christlichen Bewußtseins verkörperte sich nun während des Mittelalters in dem selbständigen Aufbau der katholischen Kirche, auf welche viele politische Ergebnisse des römischen Imperiums übertragen wurden. Wenn ihr die individuelle Freiheit des christlichen Bewußtseins zur Zeit geopfert wurde, so bereiteten doch die großen korporativen Ordnungen des Glaubens und Wissens eine Zukunft vor, in der bei innerer Freiheit des Seelenlebens die Differenzirung und äußere Gliederung der einzelnen Zweckzusammenhänge durchgeführt werden kann: eine Zukunft, die auch wir heute nur in unsicheren Umrissen erblicken. Alsdann unterhielten das religiöse Leben und die Schulen der Mystik das Bewußtsein, daß das meta-physische Wesen des Menschen in der

inneren Erfahrung, als Leben, auf eine individuelle, einen allgemeingültigen wissenschaftlichen Ausdruck ausschließende Weise gegeben ist. Die Metaphysik fügte dem Begriffszusammenhang, der an der Außenwelt entwickelt war, den hinzu, welcher aus dem religiösen Leben stammte: Schöpfung aus Nichts, innere Lebendigkeit und gleichsam Geschichtlichkeit Gottes, Schicksal des Willens. Und als an dem inneren Widerspruch, der so entsprang, die Metaphysik des Mittelalters zu Grunde ging, da war und verblieb das persönliche, keiner allgemeingültigen wissenschaftlichen Begründung fähige Bewußtsein unserer meta-physischen Natur das Herz der europäischen Gesellschaft; sein Schlag ward empfunden in den Mystikern, in der Reformation, in jenem gewaltigen Puritanismus, der in Kant oder Fichte so gut lebt als in Milton oder Carlyle und welcher einen Theil der Zukunft in sich schließt.

Viertes Kapitel.

Erster Zeitraum des mittelalterlichen Denkens.

Den Ausgangspunkt der Gedankenarbeit des Mittelalters bildeten die Probleme der drei monotheistischen Religionen. Wir beginnen mit dem Einfachsten. Judenthum, Christenthum wie Islam haben ihren Mittelpunkt in einem Willensverhältniß des Menschen zu Gott. Daher schließen sie eine Reihe von Elementen in sich, welche der inneren Erfahrung angehören. Da aber unser Vorstellen an die Bilder der äußeren Erfahrung gebunden ist, so kann, was dem Erlebniß angehört, nur in dem Zusammenhang unseres Bildes der Außenwelt vorgestellt werden. Den einfachsten Beweis hierfür liefert das Mißlingen jedes Versuchs, Gott ohne ein Bild des räumlichen Außereinander von dem eigenen Selbst zu sondern, ihn in Beziehung zu diesem Selbst ohne ein Element des räumlichen Verhaltens und Einwirkens zu denken, oder etwa die Vorstellung der Schöpfung ohne Bilder eines

wenn auch noch so beschleunigten Hervortretens und zeitlichen Gestaltens zu vollziehen. Daher stellt sich das religiöse Erleben in den monotheistischen Religionen eben so in einer Vorstellungswelt dar, welche nur Gewand und Hülle, gleichsam Versinnlichung der inneren Erfahrungen ist, wie dies in den indogermanischen Religionen der Fall gewesen ist, aus deren mythischem Vorstellen der Welt wir die griechische Metaphysik hervorwachsen sahen [1]). Und das Denken strebt nothwendiger Weise, diese die religiöse Erfahrung versinnlichenden Vorstellungen aufzuklären, zu zergliedern und widerspruchslos zu verbinden.

Hierbei trifft das dogmatische Denken überall auf Vorstellungsbestandtheile, welche dem Bilde der Außenwelt angehören. Und da Christenthum, Heidenthum und Islam die Bearbeitung dieser Elemente durch die erklärende Wissenschaft des Kosmos vor sich hatten, mischten sich Begriffe aus dieser erklärenden Wissenschaft in ihre Theologie ein. Daher hat sich die Entwicklung der Formeln, welche die religiöse Erfahrung in einer Verknüpfung von Vorstellungen abgrenzen und gegen andere Formeln innerhalb derselben Religion wie gegen andere Religionen rechtfertigen sollten, nicht folgerecht aus der im Christenthum gegebenen Selbstgewißheit innerer Erfahrung vollzogen [2]). Vielmehr mündete der gewaltige und frische Fluß dieser inneren Erfahrungen in den breiten, trüben, Elemente verschiedenster Art mit sich führenden Strom der abendländischen Metaphysik. Ein Synkretismus in der Metaphysik, wie er der Niederschlag der langen Entwicklung griechisch-römischen Denkens war, schien dem religiösen Vorstellen die Mittel darzubieten, sich in einem System zu formiren und als solches zu behaupten. So entstand die christliche und ähnlich bildete sich die jüdische und muhamedanische Theologie.

Und zwar stand die Aufgabe der Theologie nur eine eingeschränkte Zeit hindurch bei den neueren Völkern in dem Mittel-

1) S. 169 ff.
2) Wie an Augustinus S. 326 ff. gezeigt ist.

punkt alles systematischen Denkens. Im christlichen Abendlande währte diese Zeit länger als bei den Völkern des Islam; von Alcuin und dem achten Jahrhundert reichte sie hier bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts.

Während dieser vier Jahrhunderte machten sich die möglichen Stellungen des Glaubensinhaltes zum Verstande geltend, wie sie bis heute fortdauern. Die in der Hierarchie herrschende Partei betrachtete den Glaubensinhalt als eine der Vernunft unerreichbare und unserer verderbten Natur in der Offenbarung autoritativ gegenübertretende Thatsächlichkeit. Gemäß der dargelegten Beziehung zwischen dem Offenbarungsglauben und der inneren Erfahrung verband sich dieser Standpunkt mit dem zweiten, welcher die im Christenthum angelegte Erkenntniß entwickelte, daß die inneren religiösen Erfahrungen in einem verstandesmäßigen Zusammenhang nicht dargestellt werden können [1]). Doch trat diese zweite Stellung zum Glaubensinhalt auch mehr losgelöst vom Autoritätsprinzip auf, insbesondere in den mystischen Schulen. Eine dritte Partei hatte ihren wichtigsten Repräsentanten während dieses Zeitraums in Anselm. Die Voraussetzungen derselben lagen ebenfalls in Augustinus. Sie vereinigte in schwer zu fassendem Tiefsinn die beiden Seiten des mittelalterlichen Denkens: in jedem, auch dem tiefsten Geheimniß des Glaubens ist ein Vernunftzusammenhang, und er könnte der göttlichen Vernunft nachgedacht werden, wenn die Gedanken der Menschen den Gottes zu erreichen die Kraft hätten; aber dieser Zusammenhang wird allein unter der Voraussetzung des Glaubens erblickt [2]). Die letzte unter

1) Diese Verbindung der beiden Standpunkte (für deren ersteren Belege überflüssig sind) findet man in dem bekannten Worte des Bernhard von Clairvaux: „quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possis ratione attingere?“ — Zur zweiten Partei vgl. z. B. Hugo von St. Viktor de sacram. I pars 10 c. 2.

2) Anselm de fide trinitatis praefatio und c. 1. 2; de concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, qu. III c. 6. Die Lösung der scheinbaren Widersprüche liegt bei Anselm in der Voraussetzung, daß auch das unerreichbare Glaubensgeheimniß in Gott Vernunftzusammenhang ist. Wie Anselm hierdurch sich von den Mystikern sondert, berührt er sich andrerseits hierin mit Scotus Erigena und Abälard. Vgl. Eadmer Vita S. Anselmi I c. 9.

diesen Parteien betrachtete den menschlichen Verstand als Maßstab des Glaubensinhaltes, und die Unterschiede in ihr waren vorzugsweise durch den Grad von Selbstvertrauen bedingt, mit welchem dieser Verstand auftrat. So kann sie als Rationalismus bezeichnet werden. Sie empfing ihre Macht nicht allein aus dem Trieb des Erkennens, welcher zumal im zwölften Jahrhundert zur Leidenschaft anwuchs; auch der Zwiespalt der Autoritäten über die Glaubensgeheimnisse konnte von Abälard in seiner Schrift „Ja und Nein“ kühn und geschickt zu Gunsten der Entscheidung von Glaubensfragen durch den Verstand verwerthet werden, und der Streit einer Mehrheit monotheistischer Religionen machte die schließliche Geltung derselben von dem Richterspruch des Denkens abhängig, die Gespräche zwischen den Repräsentanten der verschiedenen Religionen, wie der Kusari und der Abälard'sche Dialog zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen, lassen die Macht dieses thatsächlichen Verhältnisses erkennen. So konnte der Vervollständigung des Materials für die Kenntniß der aristotelischen Logik eine dialektische Bewegung folgen, deren negative Ergebnisse viele Zeitgenossen erschreckten [1]). Der Glaubensinhalt wurde schon als eine Anticipation der Vernunfterkenntniß angesehen [2]), und die Frage trat auf: wenn die Lehrsätze des Christenthums einer rationalen Behandlung zugänglich sind, warum bedurfte es der Offenbarung?

1) Für die angegebene Bedeutung der Schrift Sic et non von Abälard ist der Schluß des Prologs entscheidend. Im Uebrigen vgl. die aus Johann von Salisbury, Richard von St. Viktor, Abälard u. a. entnommene Schilderung der rationalistischen Fraktionen bei Reuter, Geschichte der Aufklärung I, 168 ff.

2) Dies war die Consequenz der zuletzt erwähnten Richtung. Sie kann aus der bekannten Formel des Scotus Erigena de divisione I c. 66 p. 511 B (Floß) abgeleitet werden. Doch ist weder der Rationalismus des Scotus Erigena noch der Abälard's unbeschränkt. Die Theorie, welche sich bei beiden findet und welche die Beziehung der Begriffe und Urtheile des Verstandes auf die endliche Wirklichkeit einschränkt, die zu bezeichnen sie bestimmt seien, (wie denn der Satz in dem unentbehrlichen Verbum die Zeitlichkeit als Schranke einschließe), ist ein Versuch, die wirkliche Transscendenz Gottes gegen die Rationalisten zu vertheidigen. Vgl. Abälard theologia christ. l. III, p. 1246 B. 1247 B (Migne) nebst der Parallelstelle der introductio und Scotus Erigena de divisione I c. 15 ff. 463 B. c. 73 p. 518 B.

Die Erfassung des Glaubensinhaltes durch die Vernunft, nach welcher so in diesen Jahrhunderten gerungen wird, hat in der Dialektik (Logik) ihr Werkzeug. — Es ist überzeugend nachgewiesen worden, wie der Zustand dieses Werkzeugs durch die elende ursprüngliche Ueberlieferung des logischen Materials und die langsame Erweiterung der Kenntniß echter aristotelischer Logik bedingt gewesen ist [1]. Aber die Dialektik dieser Jahrhunderte erscheint in einem günstigeren Lichte, wenn die andere Seite ihrer damaligen Geschichte, ihre Beziehung zu den Aufgaben der Theologie, aufgefaßt und die Abhängigkeit ihrer wichtigsten Züge von dieser Aufgabe erkannt wird. Wie die Logik des Aristoteles von der Lage und Aufgabe der Metaphysik des Kosmos bedingt ist, so die Dialektik des Mittelalters durch die der Theologie, als deren Wissenschaftslehre. — Diesem Verhältniß entsprechend war die mittelalterliche Logik mit sehr lebhaften Erörterungen über die Beziehung der Formen des Denkens zu der in Gott angelegten Gedankenmäßigkeit der Wirklichkeit verbunden. Die Sätze der platonisch-aristotelischen Metaphysik über diesen Punkt, wie sie von den Neuplatonikern fortgebildet worden waren, bildeten die Grundlage der Theologie der meisten Kirchenväter, insbesondere des Augustinus. Zugleich befand sich in dem überlieferten logischen Material eine dürftige Mittheilung, welche wie durch einen engen Spalt in die sonst der Kenntniß damals entzogenen Kämpfe des Alterthums einen Blick gestattete [2]. In der Mannichfaltigkeit der Richtungen, die eine Lösung des nun leidenschaftlich besprochenen Problems versucht haben, sondern sich drei Klassen, wenn man die uns allein angehende metaphysische Bedeutung des Problems ins Auge faßt. Die allgemeine Bedingung dieser Parteibildung lag darin, daß das metaphysische Stadium der Wissenschaft einen gedankenmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen nur als System von Formen,

---

1) Cousin, Jourdain, Hauréau und Prantl haben das Hauptverdienst dieses geschichtlichen Nachweises.

2) Vgl. Hauréau histoire de la philos. scolast. I, 42 ff., Prantl über Porphyrius in der Geschichte der Logik I, 626 ff., über Boethius 679 ff., über die Streitfrage II, 1 ff. 35 ff.

die sich in Allgemeinbegriffen darstellen, besessen hat. Die Einen nahmen nun einen realen Vorgang logischer Specifikation in der Substanz der Dinge an, mochten sie diese nach der Formel einer Emanation, wie Scotus Erigena, oder nach der einer Schöpfung vorstellen. So treten nach Wilhelm von Champeaux zu dem in sich gleichen Stoff zuerst Formen der obersten Gattungen, innerhalb jeder derselben solche, welche die Gattung zu Arten gliedern, abwärts bis Individuen entstehen [1]. Die Anderen verwarfen einen solchen realen Proceß logischer Specifikation und begnügten sich mit der Annahme einer realen Beziehung zwischen dem göttlichen Verstande, in welchem die Formen wohnen, der Wirklichkeit, der sie durch ihn eingebildet sind, und dem menschlichen Verstande, durch den sie an den Dingen herausgehoben werden können [2]. Der Nominalismus bildete den gemeinsamen Charakter einer dritten Klasse von Dialektikern. — Das Schicksal dieser drei Richtungen war wesentlich bedingt durch ihr Verhältniß zur Aufgabe der Theologie. Die erste mußte, wie ihr Abälard's Scharfsinn nachwies, folgerecht auf die wesenhafte Einheit derselben Substanz und damit auf den Pantheismus führen [3]. Die letzte derselben, die nominalistische Theorie, erwies sich als ganz unfähig, der Theologie als Grundlage zu dienen, bis sie in einem späteren Stadium zu der inneren Erfahrung in Beziehung gesetzt wurde. Das war der Grund, aus welchem sie in diesem ersten Zeitraum des mittelalterlichen Denkens sich nicht behaupten konnte. Sprach doch der Nominalismus des Roscellinus nicht nur der Beziehung des Einzeldings zur Gattung, sondern auch der des Theils zum Ganzen jede objektive Geltung ab. Nun beruhte aber auf diesem letzteren Verhältniß der ganze Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, wie er die Grundlage

1) Scotus Erigena z. B. de divisione naturae I c. 29 ff. p. 475 B, IV c. 4 p. 748; Wilhelm von Champeaux nach dem Bericht in der Schrift de generibus (ouvrages inédits d'Abélard p. Cousin) p. 513 f. und in Abälard's epist. I c. 2 p. 119.

2) Zu ihnen gehörte Abälard, vgl. introductio ad theolog. II c. 13 p. 1070.

3) In den glossulae super Porphyrium nach dem Auszug von Rémusat Abälard II p. 98. Dazu trat die logische Unhaltbarkeit dieses Realismus, welche de generibus p. 514 ff. entwickelt ist.

der Kirche ausmachte. Das Sündigen in Adam, das Erlöstwerden in Christus, die Verbindung des Einzelnen mit der Kirche waren ohne diesen Zusammenhang von Theilen in einem Ganzen nicht denkbar. Ebenso schien die Dreieinigkeitslehre eine reale Beziehung des Einzelnen zu dem übergeordneten Begriff vorauszusetzen. So gelangte die mittlere Ansicht, wie sie zunächst Abälard mit Glück vertreten hatte, zum Siege: sie entsprach der Aufgabe der mittelalterlichen Metaphysik am besten; bis dann der Nominalismus in der Theorie der inneren Erfahrung und des in ihr gegebenen Willens ein tieferes Recht gewann.

Wurde so in diesem Ringen des Verstandes mit dem Glaubensinhalt während der bezeichneten vier Jahrhunderte zunächst eine dialektische Grundlegung angestrebt, so war das doch nur Vorbereitung für die Theologie. Und zwar lag die nächste Aufgabe in der Fortentwicklung der Beweisführung für die Existenz einer transscendenten Welt; indeß bilden in der Geschichte der Begründung der transscendenten Welt auf Vernunftbeweis die Leistungen dieser Jahrhunderte einen Bestandtheil, den isolirt zu betrachten kein Interesse für uns besteht. Ferner suchte sich der Verstand in der transscendenten Welt zu orientiren und den Zusammenhang des Glaubensinhaltes gedankenmäßig zu entwickeln. Hierbei entschied sich in diesem Zeitraum ein Schicksal des mit dieser Aufgabe beschäftigten Verstandes, welches tiefer in die Lebensbedingungen des metaphysischen Denkens blicken läßt. An den wichtigsten Punkten ergaben sich anstatt der Darstellung in einer dem Verstande genügenden Formel Widersprüche auf Widersprüche, und dies Verhältniß trat nicht nur innerhalb der specifischen Dogmen der einzelnen monotheistischen Religionen hervor, auch in den Sätzen, welche diesen gemeinsam sind und sonach zur Metaphysik in einem näheren Verhältniß stehen, ward es sichtbar.

Ein Widerspruch stellt sich in zwei Sätzen dar, deren einer den anderen ausschließt; er besteht also in einem Verhältniß der Prädikate desselben Subjektes, vermöge dessen sie sich in ihrer Beziehung auf dasselbe gegenseitig ausschließen oder aufheben. Ein

solcher Widerspruch zweier Sätze ist eine Antinomie, wenn die beiden Sätze unvermeidlich sind, und Antinomien sind daher Sätze, welche von demselben Subjekt mit gleicher Nothwendigkeit Widersprechendes aussagen. Das Alterthum hatte zunächst die Antinomien entwickelt, welche in unserer Auffassung der Außenwelt enthalten sind; dieselben haben ihre Wurzel im Verhältniß des Erkennens zu den äußeren Wahrnehmungen. Die zweite Hälfte aller Antinomien entspringt, indem die inneren Erfahrungen dem äußeren Vorstellungszusammenhang eingeordnet werden und das Erkennen sie seinem Gesetz zu unterwerfen thätig ist. Innerhalb dieser Klasse traten geschichtlich zuerst die Antinomien des religiösen Vorstellens, der Theologie und der die religiöse Erfahrung in sich aufnehmenden Metaphysik hervor; der Kampfplatz derselben waren Theologie sowie Metaphysik des Mittelalters, und sie wirkten eben so zersetzend in der altprotestantischen Dogmatik. Von diesen Antinomien gelangten zunächst in der Zeit der Kirchenväter und dem früheren Mittelalter diejenigen zu klassischer Ausbildung, welche die Wissenschaft vom Kosmos noch nicht voraussetzten, sondern aus dem Verhältniß der religiösen Erfahrung zum Vorstellen und zur logischen Reflexion hervorgingen.

Da das religiöse Leben genöthigt ist, sich in einem Vorstellungszusammenhang auszudrücken und diesem Vorstellungsinbegriff als solchem die Antinomien anhaften, so treten dieselben in parallelen Formen neben einander in der Theologie des Christenthums, des Judenthums wie des Islam auf. Und zwar gehört das Bewußtsein dieser Antinomien keineswegs erst der Zeit der Auflösung der Dogmen an; vielmehr ringt das religiöse Vorstellen und Denken von Anfang an mit denselben, sie bilden ein mächtiges Agens in der Dogmenbildung selber und verewigen die Parteien und den Streit innerhalb der einzelnen Religionen. Aber die Religion ist nicht Wissenschaft, ja was wichtiger zu sagen ist, sie ist auch nicht Vorstellen. Die Antinomien der religiösen Vorstellung lösen die religiöse Erfahrung nicht auf. So wenig die Antinomien in unserer Raumvorstellung uns bestimmen können, auf unser räumliches Sehen zu verzichten, so wenig vermögen die

dem religiösen Vorstellen anhaftenden Widersprüche, das religiöse Leben in uns zu vermindern oder in seiner Bedeutung für unser Gesammtleben herabzusetzen. Der Maler wird nicht von den Antinomien der Raumvorstellung gestört, denn sie verwirren ihm nicht seine Raumbilder. Genau so hindern die religiösen Antinomien nicht die freie Bewegung des religiösen Lebens selber. Aber sie machen allerdings die konsequente Durchbildung des religiösen Vorstellens, seine Zergliederung und die Verknüpfung der so entstehenden Begriffe zur Einheit eines Systems, wie noch Schleiermacher sie versuchte, unmöglich.

Die Antinomie zwischen der Vorstellung des allmächtigen und allwissenden Gottes und der Vorstellung der Freiheit des Menschen.

Die erste und am meisten fundamentale Antinomie des religiösen Bewußtseins ist darin gegründet, daß das Subjekt sich in jedem gegebenen Moment nach rückwärts schlechthin bedingt und abhängig findet, zugleich aber sich frei weiß. Dieses Doppelverhältniß ist, wie das die Deskription des religiösen Lebens zeigt, gleichsam die Springfeder der beständigen Arbeit des religiösen Geistes, in welcher die Gottesidee erst volle Ausbildung gewinnt. So erscheint innerhalb des religiösen Vorstellungslebens eine Antinomie, welche keine Formel zu bewältigen vermocht hat. Gott ist einmal Subjekt der Prädikate Güte, Allmacht, Allwissenheit, andrerseits erscheinen alle diese Prädikate in ihm durch die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen eingeschränkt, und ihre Einschränkung ist ihre Aufhebung. Vielleicht hat keine Frage das Nachdenken einer größeren Zahl von Menschen unserer Erde beschäftigt und keine in gewaltigeren Naturen gearbeitet als diese, welche die Vorstellungswelt des Islam erschüttert und Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, Cromwell bewegt hat. Wenn wir über das weite Trümmerfeld der Sekten und Schriften schreiten, welche dies Problem hervorrief, empfinden wir stärker als sonst, wie ganz abgethan hinter uns die Dogmatik liegt. Denn keine dieser Streitfragen oder Distinktionen bewegt heute noch die

Herzen der Menschen. Ihre Zeit ist vergangen. Und das Schweigen des Todes ruht heute auf dem weiten Raum dieser Ruinen.

Das christliche Abendland, um Allzubekanntes nur zu berühren, rang von den Vätern ab vergeblich mit den Antinomien zwischen der Unveränderlichkeit Gottes und der Rückwirkung der menschlichen Handlungen auf den göttlichen Willen, zwischen dem Vorherwissen der Handlungen in Gott und der Freiheit des Menschen, sie zu thun und zu lassen, zwischen der Allmacht und dem menschlichen Willen [1]. Lange war im Abendlande das Getümmel des pelagianischen Streites verhallt und die Willensfreiheit, die Verantwortlichkeit des Menschen, damit seine Selbständigkeit, waren der Tendenz der katholischen Kirche, alles Gute in der Menschenwelt von Gott durch die Organe der Kirche herabfließend vorzustellen, bis auf einen ungenügenden Rest zum Opfer gefallen, als in den Ländern des Islam derselbe Streit ausbrach. Die Rationalisten des Islam, die Mutaziliten [2], gingen von den inneren Problemen der Religion aus, wenn sie auch alsdann für deren Lösung die griechische Wissenschaft zu Hilfe nahmen, ja vielleicht von der Theologie und den Sekten der Christen mit beeinflußt waren [3]. Durch den Koran zieht sich der Widerspruch zwischen

---

1) Nach dem Streit, in welchem Gottschalk vermittelst des Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes die Freiheit des Menschen aufhob, Scotus Erigena sie mit der Nothwendigkeit in eins setzte, hat Anselm dies Problem in den zwei Schriften de libero arbitrio und de concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio am tiefsten behandelt.

2) Mutazila bezeichnet eine von einer größeren Gesammtheit sich abtrennende Schaar, eine Sekte. Der Name wurde auf die bedeutendste unter den Sekten des Islam übertragen. Vgl. Steiner, die Mutaziliten S. 24 ff. Nach dem Inhalte des Streites angesehen, wurden die Vertheidiger der menschlichen Willensfreiheit Kadarija genannt. Vgl. ebds. 26 ff. und Munk Mélanges de philosophie juive et arabe p. 310. Bericht über sie in Schahrastanis Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Haarbrücker I, 12 ff. 40 ff. 84 ff. II, 386 ff. 393 ff.

3) Die Vergleichung des Sektenlebens hüben und drüben drängt diese Ansicht auf und die historischen Verhältnisse machen sie wahrscheinlich. Munk Mélanges p. 312.

einer starren Prädestinationslehre, nach welcher Gott selber eine Anzahl der Menschen als unfähig, seine Wahrheit zu vernehmen, für die Hölle erschaffen hat, und dem praktischen Glauben an die Willensfreiheit, auf dem die Verantwortlichkeit des Menschen beruht. Nun machen die Mutaziliten zunächst die eine Seite der Antinomie, die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung von der Freiheit, geltend. Der menschliche Wille wird nach ihnen als ein selbstthätiges Prinzip erlebt, welches den Körper wie ein Werkzeug zu Bewegungen in Thätigkeit setzt, und seine Freiheit schließt ein, daß ihm ein Urtheil über gut und böse beiwohne [1]). Von hier aus entwickeln sie Sätze, welche sich ausschließend gegenüber der Lehre von Allmacht und Allwissenheit Gottes für ein konsequentes Vorstellen verhalten. Das Böse kann nicht auf Gott als Ursache desselben zurückgeführt werden; denn das Böse ist ein wesentliches Attribut des bösen Wesens (im Gegensatz zu der Ansicht, nach welcher dieses Attribut innerhalb des ganzen Zusammenhanges der Weltordnung schwindet); wäre nun Gott die Ursache des Bösen, so würde dadurch seine Güte aufgehoben [2]). Die Freiheit kann nicht verneint werden; denn mit ihr wird die Verantwortlichkeit und folgerecht die Uebung der Gerechtigkeit Gottes in Bezug auf Lohn und Strafe verneint. Während so die Mutaziliten die Freiheit auf Kosten der Allmacht Gottes schützen, haben andrerseits diejenigen Sekten, welche den stärkeren Antrieb im Islam konsequent entwickelten, die Prädestination auf Kosten der Freiheit vertheidigt. Die Djabarija leugneten einfach, daß die Handlungen des Menschen ihm angehören, und führten sie auf Gott zurück. Nur darin sonderten sie sich, daß die einen dem Menschen das Vermögen zu Handlungen vollständig und ganz absprachen, die andern aber diesem anerschaffenen Vermögen gar keinen Einfluß zuschrieben [3]). Unter den Freidenkern hat Amr al Gahiz die Nothwendigkeit der Handlungen behauptet, und er unterschied den Entschluß nur dadurch von

1) Schahrastani I, 55, 59. Die Unterschiede der Parteien innerhalb der Mutazila kommen hier nicht in Betracht.

2) Ebds. I, 53 f.

3) Ebds. I, 88 ff.

instinktiven Handlungen, daß wir bei jenem bewußt denken[1]). Zwischen den Schwierigkeiten, welche so gleicherweise entstehen, wenn mit der Freiheit oder mit der Prädestination Ernst gemacht wird, schlüpft al Aschari mit einer Halbheit durch. Einerseits ist noch ein Unterschied zwischen unwillkürlichen Bewegungen und willkürlichen Handlungen in der inneren Erfahrung mit Sicherheit gegeben; andrerseits ist dieselbe Handlung, von Gott aus angesehen, ein Hervorbringen, Bewirken durch Gott, vom Menschen aus betrachtet, ein „Aneignen“ dessen, was Gott bewirkt[2]). Dafür ist dann al Aschari Grundlage der späteren orthodoxen Scholastik des Islam geworden, welche in dürren und doch halben Formeln erstarrte.

Die Antinomie, welche in diesem Ringen der theologischen Sekten zum Vorschein kommt, hat später Ibn Roschd in abschließender Verstandesklarheit folgendermaßen ausgesprochen. Die Beweise sind in dieser Frage, einer der schwierigsten der Religion, einander entgegengesetzt, und „deswegen haben sich die Moslimen in zwei Parteien getrennt; die eine Partei glaubt, daß das Verdienst des Menschen Ursache des Lasters und der Tugend sei und diese für ihn Belohnung und Bestrafung zur Folge haben. Dies sind die Mutazila. Die andere Partei glaubt das Gegentheil, nämlich daß der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen und gedrängt sei.“ Der „Widerspruch der aus dem Verstande hergenommenen Beweise in dieser Frage“ läßt sich in folgenden beiden Gliedern darstellen, deren jedes zugleich nothwendig und unmöglich ist. Thesis: „Wenn wir annehmen, daß der Mensch seine Handlungen hervorbringt und schafft, so ist es nothwendig, daß es Handlungen giebt, welche nicht nach dem Willen Gottes und seiner freien Entschließung geschehen, und dann gäbe es einen Schöpfer außer Gott. Nun aber sind alle Moslimen darin einverstanden, daß es keinen Schöpfer außer Gott giebt“ (und die Einzigkeit Gottes ist von Ibn Roschd

---

1) Schahrastani I, 77; vgl. Steiner's Wiedergabe des Inhaltes der schwer faßbaren Stelle S. 70.

2) Schahrastani I, 98 ff., besonders 102 ff., wozu Steiner S. 86.

an einer anderen Stelle metaphysisch aus der Einheitlichkeit in der Welt bewiesen[1]). Antithesis: „Wenn wir aber annehmen, daß der Mensch seine Handlungen nicht erwirbt, so ist nothwendig, daß er zu ihnen gezwungen ist: denn es giebt kein Mittleres zwischen Zwang und Erwerb; und wenn der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen ist, so gehört die Verantwortlichkeit in die Kategorie des unmöglich zu Leistenden[2]).“ Unter den christlichen Theologen des ersten Zeitraumes mittelalterlichen Denkens hat Anselm unsere Antinomie in den folgenden zwei Widersprüchen dargestellt. Erster Widerspruch: „Vorauswissen Gottes und freier Wille scheinen sich zu widersprechen. Denn dasjenige was Gott voraussieht, muß nothwendig in Zukunft eintreten, was aber durch den freien Willen geschieht, erfolgt mit keiner Nothwendigkeit.“ Zweiter Widerspruch: „Was Gott vorausbestimmt, muß in der Zukunft eintreten. Wenn sonach Gott das Gute und Böse was geschieht, vorausbestimmt, so geschieht nichts durch den freien Willen;“ so heben sich freier Wille und Vorausbestimmung gegenseitig auf[3]).

Welche Distinktionen die theologische Metaphysik auch in Morgen- und Abendland gegen diese Antinomie aufgeboten hat: innerhalb des Vorstellungsschemas und seiner Zerlegung und Zusammensetzung durch den Verstand giebt es kein Entrinnen. Jedes freie Subjekt tritt als eine nicht bedingte Macht neben die Macht Gottes. Wann also der Gedanke eines allmächtigen Willens im Bewußtsein aufgeht, dann erlöschen vor ihm, wie Sterne vor der aufgehenden Sonne, alle Einzelwillen. In jedem Augenblick und an jedem Punkte bedingt die Allmacht Gottes das Dasein und den Bestand des einzelnen Willens, und wo sie zurückträte, da

1) In seiner spekulativen Dogmatik, vergl. Philosophie und Theologie des Averroes, übersetzt von Müller S. 45; ich citire unter diesem Titel und der Seitenzahl die beiden in der Uebertragung vereinten Abhandlungen: Harmonie der Religion und Philosophie, und spekulative Dogmatik.

2) Philosophie und Theologie des Averroes, übers. v. Müller S. 98 ff.

3) Anselm de concordia, quaest. I: Anfang; II: Anfang. Opp. p. 507 A. 519 C (Migne). — Dazu Sätze und Gegensätze in Abälard, sic et non c. 26—38. Opp. p. 1386 C ff. (Migne).

sänke auch der Wille ganz oder in seinem entsprechenden Bestand oder Theil in sich zusammen. Dies tritt besonders deutlich in der Formel der christlichen Scholastik hervor, nach welcher die Erhaltung eine bloße Fortsetzung der Schöpfung ist [1]). Da Gott in der Schöpfung allein Alles wirkt, so ist er folgerichtig auch für den menschlichen Willen in jedem Moment und gleichsam an jedem Punkte desselben die wirkende, im Erhalten hervorbringende Ursache.

Diese Region des in die Widersprüche des Vorstellens verwickelten Verstandes, seiner Ausflüchte und Distinktionen, wird verlassen, wenn im Reiche der Mystik, der Sufis, der Viktoriner und ihrer Nachfolger die gedankenklare Unterscheidung der einander gegenüberstehenden Willen Gottes und des Menschen untergeht in dem Abgrunde der Gottheit. Aber auch die Mystik und die sich an sie anschließende pantheistische Spekulation finden in der dunklen Tiefe eines lebendigen, den menschlichen Willen einschließenden göttlichen Weltgrundes das uralte Problem ungelöst wieder vor. Denn wenn dieser Weltgrund in seiner freien quellenden Einheit den menschlichen Willen mitumschließt, dann ist zwar die Freiheit als ein Akt in Gott gerettet, aber um so sicherer fällt die Schuld des Bösen in die Gottheit [2]), um so unbegreiflicher wird das Gefühl der Selbständigkeit des Individuums.

---

1) Die Erhaltung der Welt wird von älteren Scholastikern einfach zur Schöpfung gerechnet; der oben entwickelte Satz ist bei Thomas überzeugend in der summa theol. p. I qu. 103. 104 de gubernatione rerum ꝛc., besonders quaest. 104 art. 1 dargelegt: conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

2) Daher auf diesem Standpunkt im Widerspruch mit dem sittlichen Bewußtsein das Böse als relativ, die ganze Wirklichkeit als gut betrachtet werden muß. Worte dürfen hier nicht täuschen. So lehren Scotus Erigena (Abweichendes ist sicher Akkommodation), die bedeutendsten der Sufis sowie der Mystiker des christlichen Mittelalters und sehr schön Jakob Böhme: „In solcher hohen Betrachtung findet man, daß dieses Alles von und aus Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sei, das er selber ist, und er selber aus sich also geschaffen habe; und gehöret

Daher denn schließlich nur eine Auflösung von erkenntniß-theoretischem Standpunkt aus möglich bleibt. Was nicht in einen objektiven Zusammenhang hineingedacht werden kann, das kann vielleicht, als von verschiedener psychischer Provenienz, in seiner unaufhebbaren Verschiedenheit anerkannt und in eine zwar äußerliche, aber gesetzmäßige Beziehung zu einander gebracht werden. So ist die Antinomie der antiken Metaphysik des Kosmos zwischen dem Stätigen der Anschauung und dem Diskreten der Verstandeserkenntniß, der Veränderung am Wirklichen und der Zusammensetzung von unveränderlichen Theilinhalten im Verstande, innerhalb dieses natürlichen metaphysischen Systems unüberwindlich gewesen; aber die erkenntnißtheoretische Einsicht und die zwar äußerliche, doch gesetzmäßige Beziehung dieser psychischen Elemente, die von verschiedener Provenienz sind und daher nicht auf einander zurückgeführt werden können, müssen uns genügen.

Was für Schutt und Trümmer wären nun zu durchwandern, wollte ich die einzelnen Ausreden des theologischen Verstandes gegenüber dieser Antinomie darlegen. Die Methode ist überall dieselbe. Das Wirken Gottes wird so nahe und so vielseitig als möglich an die Punkte der Welt gleichsam räumlich herangebracht, an welchen der freie Wille auftritt: es umspinnt und umgiebt sie ganz. Ferner werden an diesen Punkten durch Begriffsbestimmungen das ursächliche Wirken Gottes in den Handlungen der Menschen und die freie Wahl einander inhaltlich so sehr als es irgend geschehen kann angenähert. Aber wie eng im Weltzusammenhang das Wirken Gottes die Freiheit umwindet: an jedem Punkte, an dem sie zusammenwirkend gedacht werden, verbleibt ein Widerspruch. Und wie sehr diese alchemistische Kunst bestrebt ist, die Eigenschaften der Freiheit denen der Nothwendigkeit anzunähern und diese schließlich in jene zu wandeln: sie bleiben spröde außer einander.

Die erste dieser beiden Methoden, die Härte des Widerspruchs wenigstens herabzumindern, ist im engen Anschluß an seine ara-

---

das Böse zur Bildung und Beweglichkeit und das Gute zur Liebe ꝛc." Beschreibung der drei Prinzipien Vorr. § 14.

bischen Vorgänger von Ibn Roschd so zusammengefaßt worden. Gott hat die Willenskraft geschaffen, welche entgegengesetzte Dinge zu erwerben vermögend ist, aber auch einen Zusammenhang von Ursachen, durch deren Vermittlung allein der Wille an die äußeren Dinge herandringen kann, welche er erreichen will, und zugleich ist dieser Wille auch innerlich an den Kausalzusammenhang gebunden, weil das Setzen des Ziels durch das objektive Verhältniß der Auffassung zu den Gegenständen bedingt ist [1]). Derselben Methode bedienen sich neben den arabischen die jüdischen Philosophen; sie theilen den formalen Scharfsinn und die sinnliche Flachheit dieser Darlegung, werden aber durchgreifender als die Denker des Islam von dem Freiheitsbewußtsein geleitet [2]). So geht der Kusari des berühmten jüdischen Dichters Jehuda Halevi von dem in Gott gegründeten System der Ursachen aus; Veränderungen werden in diesem System entweder direkt oder durch Mittelursachen von Gott aus bewirkt, in dieser Verkettung treten die Wahlhandlungen des Menschen auf, und wo sie erscheinen, ist der Uebergang aus dieser nothwendigen Verkettung zur Freiheit. „Die Wahl hat Gründe, die in einer Verkettung bis zur ersten Ursache zurückführen, aber diese Verkettung ist ohne Zwang, weil die Seele sich zwischen einem Entschluß und dessen Gegentheil befindet und thun kann, was sie will [3])." Und die christlichen Theologen des

1) Averroes a. a. O. S. 99.

2) So im Kusari S. 414 (übers. von Cassel): „Die Natur des Möglichen wird nur von dem hartnäckigen Heuchler geleugnet, der spricht, woran er nicht glaubt. Aus seiner Vorbereitung auf das, was er hofft oder fürchtet, kannst du ersehen, daß (er glaubt daß) die Sache möglich, also die Vorbereitung von Nutzen ist." Maimonides, More Nebochim Th. III, 102 (übers. von Scheyer): „Es ist ein Grundsatz der Gesetze unseres Lehrers Moses und aller, die ihm anhängen, daß der Mensch vollkommene Freiheit habe d. h. daß er vermöge seiner Natur mit freier Wahl und Selbstbestimmung Alles thue, was er zu thun vermag, ohne daß hierzu etwas Neues in ihm hervorgebracht wird. Auf gleiche Weise bewegen sich alle Gattungen der unvernünftigen Thiere nach ihrer Willkür. So wollte es die Gottheit . . . Daß diesem Grundsatz von Männern unserer Nation und unsres Glaubens je widersprochen wurde, ist nie gehört worden."

3) Kusari S. 416.

Mittelalters haben das Verdienst, in der Kooperation des Wirkens Gottes mit der menschlichen Freiheit bei jedem Willensakte einen Mechanismus hergestellt zu haben, in welchem ein a und ein non a freundnachbarlich nebeneinander als Springfedern wirken.

Die andere Methode, die Schärfe der Antinomie zu mildern, besteht darin, durch Begriffsbestimmungen die Vorstellung von der Abhängigkeit innerhalb des in Gott gegründeten ursächlichen Systems der von der Freiheit anzunähern. Bald wird versucht die Kausalität Gottes in Bezug auf die Handlungen der Menschen abzuschwächen, bald die Freiheit des Menschen zu verdünnen und zu verflüchtigen; solche Begriffsbestimmungen gehen von der Lehre der Ascharija bis zu den protestantischen Dogmatikern. So sieht man Anselm den menschlichen Willen verflüchtigen bis auf den armseligen Rest einer Fähigkeit, die ihm von Gott gegebene Richtung festzuhalten [1]), und in diesem Rest ist doch eine Grenze des göttlichen Willens und die absolute Macht eines Geschöpfes enthalten. So führt Thomas die Realität in der menschlichen Handlung auf Gott als Ursache zurück, wogegen er den Defekt in ihr, auf Grund dessen sie böse ist, dem Geschöpf zuschreibt [2]); als ob der Impuls zum Bösen nicht etwas Positives wäre! Und da die Dinge mit Gott gemäß ihrer Natur zusammenwirken, die Natur des menschlichen Willens aber Freiheit sei, findet er Gottes Willen mit der Freiheit des Menschen in Einklang [3]). Anderer Schutt der Arbeit an diesen Widersprüchen wird sichtbar, wenn Gottes Voraussicht von Anselm als ein ewiges und unwandelbares Wissen auch des Wandelbaren bestimmt wird, und so der Verstand die

---

1) Anselm dialog. de casu diaboli c. 4 Opp. t. I p. 332 B f.; de concordia ꝛc. quaest. III c. 2 ff. Opp. t. I p. 522 ff.

2) Thomas summa theol. p. I quaest. 49 art. 2: effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu . . . quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente; womit altprotestantische Dogmatiker übereinstimmen.

3) Thomas summa theol. p. II, 1 quaest. 10 art. 4.

Form seines eigenen Vorstellens in der Zeit zu durchbrechen strebt[1]); oder wenn Andere Gottes Vorsehung nur auf das Allgemeine bezogen denken wollen und der Verstand so den Glaubensinhalt vernichtet, indem er ihn zu retten bemüht ist.

Der Ausgang des Ringens mit dieser Klasse von Antinomien im Mittelalter war verschieden bei den Theologen des Islam und denen des Christenthums. Während sich der Islam dem Untergang aller individuellen Freiheit in der göttlichen Macht zuneigt, dem Gott des Despotismus und der flachen Wüste, erhebt sich in der Christenheit immer mächtiger das Bewußtsein der persönlichen Freiheit des Individuums. Es hat seinen Sitz in der Franciscanerschule, Duns Scotus hat die erste gründliche Theorie des Willens in seinem Verhältniß zum Verstande geschaffen[2]), und in Occam tritt der erkenntnißtheoretische Gegensatz zwischen unmittelbarem Wissen und dem an der Hand des Satzes vom Grunde fortschreitenden Erkennen auf, die Bedingung für das Verständniß der Freiheit. Non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod, quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle[3]).

Die Antinomien in der Vorstellung Gottes nach seinen Eigenschaften.

Eine zweite Klasse von Antinomien entspringt, indem die religiösen Erfahrungen, wie sie der Gottesidee zu Grunde liegen, in Einem Vorstellungszusammenhang ausgedrückt werden. Die Idee Gottes muß in die Ordnung der Vorstellungen eintreten, in welcher auch unser Selbst und die Welt ihren Platz haben, und doch kann den Anforderungen, welche an diese Idee das religiöse

1) Anselm de concordia rc., quaest. I.

2) Besonders in der Darlegung des Duns Scotus in sent. II dist. 42, 1 ff.

3) Occam quodlibeta septem, I qu. 16.

Leben stellt, kein System im Vorstellen entworfener Formeln entsprechen. Zwischen der Idee Gottes, wie sie in der religiösen Erfahrung gegeben ist, und den Bedingungen des Vorstellens besteht eine innere Heterogeneität, und diese bringt die Antinomie in der Vorstellung des höchsten Wesens hervor. Der Nachweis dieses Thatbestandes liegt zunächst in der Darlegung der fruchtlosen Verstandesarbeit, welche seit dem Mittelalter vollbracht worden ist, und wird später durch psychologische Betrachtung ergänzt werden können.

Das gesammte Mittelalter ringt auch mit dieser zweiten Klasse von Antinomien, und eine vergleichende Betrachtung kann dieselben durch die theologische Metaphysik des Judenthums, des Christenthums und des Islam hindurch verfolgen. — Und zwar findet eine Antinomie statt zwischen der Idee Gottes und ihrer Darstellung in den Formeln des Vorstellens durch Eigenschaften. Die Thesis wird durch die Aussagen über Eigenschaften Gottes gebildet, diese Aussagen sind innerhalb des Vorstellens nothwendig, und werden sie aufgehoben, so wird die Vorstellung Gottes selber mit ihnen aufgehoben. Die Antithesis besteht in den Sätzen: da in Gott Subjekt und Prädikat nicht gesondert sind, Eigenschaften Gottes aber Prädikate desselben sein würden, so müssen Gott Eigenschaften abgesprochen werden; da Gott einfach ist, die Verschiedenheit der Eigenschaften aber in ihm ein Mehrfaches setzen würde, so können auch aus diesem Grunde von Gott Eigenschaften nicht ausgesagt werden; und da Gott Vollkommenheit ist, jede Eigenschaft aber ein Begrenztes ausdrücken würde, so ergiebt sich noch einmal die Unangemessenheit der Annahme von Eigenschaften Gottes[1]). — Eine Reihe

---

1) Die Thesis wird so oft ausgesprochen, daß Belege überflüssig sind, die Antithesis ging besonders aus der neuplatonischen Schule vermittelst des Areopagiten Dionysius auf Scotus Erigena und andere ältere mittelalterliche Schriftsteller über, vgl. Scotus Erigena de divisione I c. 15 ff. p. 463 B c. 73 ff. p. 518 A. Abälard theolog. christ. lib. III p. 1241 B ff. Anselm Monolog. c. 17 p. 166 A. — Die Antinomie wird aus dem älteren Material sehr klar formulirt von Thomas, summa theol. p. I quaest. 13 art. 12.

anderer Antinomien entsteht durch die Beziehungen, welche inhaltlich zwischen den einzelnen Bestandtheilen der Vorstellung Gottes auftreten. Unser Vorstellen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und uns selber ist an die Bedingungen räumlicher und zeitlicher Beziehungen gebunden, unter welchen die Welt und wir selber stehen, aber die Idee Gottes schließt räumliche und zeitliche Bestimmungen aus. Unser religiöses Leben besitzt Gott als einen Willen, wir können jedoch einen Willen nur als Person und diese nur als von anderen Personen eingeschränkt vorstellen. Endlich ist die unbedingte Kausalität Gottes d. h. seine Allmacht, welche auch die Ursache der Uebel in der Welt ist, mit dem sittlichen Ideal in ihm d. h. seiner Güte in Widerspruch, und so entspringt das unauflösbare Problem der Theodicee[1]).

Auch diese ganze Klasse von Antinomien ist, wie die früher behandelten, mit dem religiösen Vorstellen zugleich gegeben und wird schon bei der Arbeit, es in Formeln auszudrücken, empfunden sowie aufzulösen versucht. Augustinus hat mit der ihm eigenen Energie des Ausdruckes dies Antinomische der Gottesvorstellung ausgesprochen: „groß ohne quantitative Bestimmung, allgegenwärtig ohne einen Ort einzunehmen, Kausalität der Veränderungen ohne Veränderung in sich ꝛc.[2])." Das Bewußtsein dieser Widersprüche tritt im Islam bei den Mutaziliten in großer Klarheit auf und hat sie zur Leugnung der Eigenschaften Gottes geführt[3]). Ja von einem Mitglied dieser Schule, welches freilich in der Aufhebung von Eigenschaften in Gott weiter ging als die anderen, wurde Gott das Wissen abgesprochen; denn entweder

1) Vgl. neben den nachfolgenden Stellen Abälard sic et non c. 31—38 p. 1389c ff.

2) Augustinus de trinitate V c. 1: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem . . .

3) Schahrastani I, 13: „die Mutazila übertreiben aber bei der Behauptung der Einheit so viel, daß sie durch die Bestreitung der Eigenschaften zur gänzlichen Leermachung gelangen."

hätte dasselbe Gott zum Gegenstande, wodurch dann in Gott eine Trennung von Wissendem und Gewußtem, sonach die Aufhebung seiner vollen vom Islam so streng gefaßten Einheit gesetzt würde, oder es hätte einen Gegenstand außer ihm, und dann wäre Gott in Rücksicht dieser seiner Eigenschaft von der Existenz dieses Gegenstandes außer ihm bedingt [1]). Dann stellten die Mutaziliten die Oertlichkeit Gottes, wie sie dem Vorstellen unvermeidlich ist, ja überhaupt die dem Vorstellen anhaftenden sinnlichen Züge in Frage [2]). Und die arabischen Philosophen schlossen: jede Vorstellung vollzieht sich in der Unterscheidung eines Subjektes, das erkannt werden soll, von Prädikaten, durch welche erkannt werden soll; aber ein Unterschied eines Trägers von Eigenschaften und dieser Eigenschaften selber, einer Substanz und der Attribute, wie er damit eintreten würde, hebt die Einfachheit Gottes auf [3]), sonach ist das Wesen Gottes unerkennbar. Mit den Sekten des Islam finden wir dann die christlichen Theologen des frühen Mittelalters auch in Bezug auf diese Antinomie in einer merkwürdigen Uebereinstimmung. Scotus Erigena und Abälard zeigen die Unmöglichkeit jeder angemessenen Aussage über Gott; da eine solche aus Begriffen bestehen würde, diese aber nur zur Bezeichnung der relativen und endlichen Dinge gefunden sind; da sie unter Kategorien stehen würde, aber selbst die Kategorie der Substanz Accidenzen von sich ausschließt, also Gott begrenzt; da sie aus Begriffen zusammensetzen würde, Gott aber einfach ist; da sie

1) So berichtet mit lebhaftem Ausdruck der Mißbilligung Schahrastani I, 69 f.

2) Vgl. die Auseinandersetzung des Ibn Roschd mit den Mutazila hierüber in der „Abhandlung über die Gegend" in seiner spekulativen Dogmatik, Philosophie und Theologie S. 62 ff. und Schahrastani I 43.

3) Averroes' Philosophie und Theologie S. 53 f. Die entsprechende Darlegung Maimunis bei Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 431 ff., nach dieser kann nur Gottes Existenz erkannt werden, aber nicht seine Essenz, da sich der Begriff jedes Gegenstandes aus Gattung und artbildendem Unterschied zusammensetzt, diese aber für Gott nicht existiren; ebenso sind Accidenzen von Gott ausgeschlossen.

endlich im Zeitwort eine Bewegung einschließen würde, Gott aber jenseit des Gegensatzes von Bewegung und Ruhe ist [1]).

Mit dieser Kritik der Eigenschaften Gottes verband sich früh Nachdenken über den Ursprung unserer Begriffe von ihnen, und dieses führte ebenfalls zu negativen Ergebnissen. Einsicht in den Ursprung der Bestimmungen über Gott mußte eine Entscheidung letzter Instanz darüber gewähren, welcher Erkenntnißwerth diesen Bestimmungen zukomme. Die Theologie der Araber unterschied relative und negative Attribute Gottes, die jüdische sonderte mit einer nicht erheblichen Abweichung zuweilen auch solche der Thätigkeit [2]), und die christliche Theologie stellte, einer schon im zweiten Jahrhundert und von da an oft bei den Neuplatonikern auftretenden Unterscheidung folgend [3]), die „drei Wege" neben einander, auf welchen man zu den Eigenschaften Gottes gelangt: viam eminentiae, causalitatis und remotionis oder, wie dieser dann häufiger genannt wurde, negationis [4]). Die letztere Unterscheidung kann sich gegenüber der Zweitheilung der Methoden, zu der Idee Gottes aufzusteigen, nicht behaupten; hat doch die Entschränkung nur ihre andere Seite an der Verneinung, sonach kann die via eminentiae von der via negationis nicht getrennt werden. Führt man, sie berichtigend, die Eigenschaften Gottes auf solche zurück, in welchen die Verneinung das Endliche an dem religiösen Ideal aufhebt, und solche, in denen Gott durch sein schaffendes Weltwirken vorstellig gemacht wird: alsdann leitet auch diese Untersuchung des Ursprungs der Vorstellungen von Eigenschaften Gottes

---

1) Vgl. S. 363 Anm. 1.

2) Die Zweitheilung bei Maimuni I c. 58 (Munk le guide des égarés I, 245); wogegen Jehuda Halevi eine Dreitheilung anwendet, die freilich sehr unvollkommen ist, vgl. Kaufmann Attributenlehre S. 141 ff., ebenso Kusari (übers. von Cassel) S. 80 ff.; der arab. ähnlich die Zweitheilung in Emunah Ramah von Abraham ben David (übers. von Weil) S. 65 ff.

3) Freudenthal, hellenistische Studien III, 285 f.

4) Durandus in Lombardi I dist. 3 p. 1 qu. 1: triplex est via investigandi Deum ex creaturis: scilicet via eminentiae, quantum ad primum; via causalitatis, quantum ad secundum; via remotionis, quantum ad tertium.

auf die Erkenntniß ihrer Unangemessenheit. Denn wo ist dann die Grenze im Vorgang der Aufhebung? und wo ist dann das Recht, von dem, was wir an der Welt gewahren, auf die Beschaffenheit ihrer Ursache zu schließen, da diese Ursache der Welt ganz heterogen sein kann?

So endigt die Arbeit des Mittelalters, das Wesen Gottes durch seine Eigenschaften bestimmen zu wollen, mit der gründlichen Einsicht in die Unangemessenheit dieser Vorstellung über Gott an das religiöse Ideal. Jede Ausflucht ist auch hier vergeblich. Die Aufgabe ist unlösbar, den Gehalt des Ideals in uns festzuhalten und doch menschliche, endliche Form und Mannigfaltigkeit aufzuheben. Spinozas hartes Wort in Bezug auf jeden solchen Versuch, Intellekt und Wille Gottes seien dem unsrigen nicht ähnlicher, als das Gestirn des Hundes dem bellenden Thiere, entwickelt nur Sätze der Theologie des Judenthums. So erklärt Abraham ben David: „Der Wille Gottes ist von dem unsrigen spezifisch verschieden; denn unser Wille gründet sich auf ein Begehren, und dieses besteht in dem Wunsche, etwas zu besitzen was man nicht hat. Gott aber bedarf nichts, sondern alle Dinge bedürfen seiner, und sein Wille ist dem Zwecke nach gerade das Entgegengesetzte von dem, was wir uns unter unserem Willen vorstellen[1]." Und Maimuni geht bis zu der Frage: „Findet denn zwischen unserem und Gottes Wissen eine andere Gleichheit als die des Namens statt[2]?" Wenn in Bezug auf eine weitere Schwierigkeit Kirchenväter und Scholastiker erklären, die Eigenschaften in Gott seien untereinander identisch[3]), so ist diese Identität des Unterschiedenen ein hölzernes Eisen. Wenn Thomas sagt, daß das Mehrfache der Eigenschaften, durch welche wir Gott erkennen, in der Abspiegelung Gottes in der Welt sowie in der Auffassung vermittelst unseres Intellektes gegründet sei, und nun

---

1) Emunah Ramah übs. von Weil S. 70.

2) Maimuni, More Nebochim übs. von Scheyer Bd. III, 130.

3) So schon bei Augustinus de trinitate VI c. 7: Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus: sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia etc.

im Zusammenhang seiner theologischen Metaphysik die mannigfaltige Vollkommenheit der Kreaturen in dem einfachen Wesen Gottes enthalten gedacht werden soll: dann wird anerkannt, daß jeder Ausdruck nur inadäquat sei, ja der Ergänzung durch die anderen bedürfe, und doch wird nicht auf Erkenntniß Gottes verzichtet[1]). Hebt Thomas tiefblickend hervor, daß der Inhalt der Aussage nicht abhängig von der Art sei, wie wir aussagen, sonach durch die Unterscheidung im Satze kein Unterschied in Gott gesetzt werde[2]): so ergiebt sich hieraus um so klarer die Unmöglichkeit, den durch Unterscheidung aufgefaßten Inhalt einfach vorzustellen. So führt keine Distinktion der mittelalterlichen theologischen Metaphysik über die nur symbolische Bedeutung der Gottesvorstellung hinaus: damit ist aber eine dem Gegenstande entsprechende Erkenntniß der Eigenschaften Gottes aufgegeben, und alle endlichen relativen Bestimmungen behalten nur den Sinn einer Bilderschrift für das Ueber-Endliche und über alle Relationen Hinausreichende[3]).

1) Die widerspruchsvolle Stellung des Thomas in dieser Frage tritt am deutlichsten hervor in der summa theol. p. I quaest. 3 und quaest. 13, sowie in der Schrift contra gentiles I c. 31—36; vgl. besonders in der ersteren Schrift quaest. 13 art. 12.

2) Contra gentil. I c. 36. Summa theol. p. I quaest. 13 art. 12.

3) Occam quodlibeta septem III quaest. 2: attributa (divina) non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo.

Fünftes Kapitel.

Die Theologie wird mit der Naturerkenntniß und der aristotelischen Wissenschaft vom Kosmos verknüpft.

Die Theologie war von ihrem Ursprung ab mit Bestandtheilen der antiken Wissenschaft vom Kosmos verwoben. Sie benutzte diese Bestandtheile für die Auflösung ihrer Probleme, gleichviel ob sie aus der platonischen, aristotelischen oder stoischen Philosophie stammten, wie man in die Kirchen jener Tage Marmortrümmer fügte, wo man sie fand. Formel, Vertheidigung, Versuch des Beweises und der dialektischen Behandlung lagen innerhalb ihres Umkreises. Sie hatte ihre Aufklärer, ihre Freidenker im Morgen- wie im Abendlande [1]).

Aber in der Kontinuität der Wissenschaft erhielt und entwickelte sich die von den Griechen geschaffene Erkenntniß des Kosmos als die andere von jener Theologie ganz unterschiedene Hälfte des intellektuellen Lebens. Diese Wissenschaft vom Kosmos, die Schöpfung der Griechen, traf mit der Theologie streitend, ergänzend zusammen: so entstand erst die metaphysische Weltansicht des Mittelalters. Und zwar hob bei den Arabern die Veränderung an, in welcher das Naturwissen sich langsam durchkämpfte und die in der intellektuellen Entwicklung des Abendlandes im Mittelalter am meisten durchgreifend gewesen ist. Wir gehen sonach von den Arabern aus.

Der Gegensatz des metaphysischen Denkens der Araber wie der Juden zu dem der klassischen Völker ist ihnen selber zum Bewußtsein gekommen. Die Uebersicht der metaphysischen und theologischen Ansichten des Menschengeschlechtes, wie sie Schahrastani versucht, erwähnt an ihrem Beginn eine unter den Arabern angewandte Unterscheidung, nach welcher die Griechen (nebst den Persern) vornehmlich der Bestimmung der äußeren Natur der Dinge

---

1) Ueber das zersetzende Treiben skeptischer Sekten des Islam Renan Averroès [3] S. 103 f.

und der Beschäftigung mit den körperlichen Objekten sich widmeten, wogegen die Araber und Juden sich den geistigen Dingen und der inneren Eigenthümlichkeit der Objekte zuwenden [1]). Und der Kusari bemerkt dem entsprechend, daß die Griechen das, was nicht von der sichtbaren Welt aus gefunden werden kann, verwerfen, wogegen die Propheten in dem, „was sie mit dem geistigen Auge gesehen haben", den Ausgangspunkt eines sicheren Wissens besaßen und nichtgriechische Philosophen diese inneren Anschauungen in den Kreis der Spekulation aufgenommen haben [2]). Gleichviel wie es sich mit der ursprünglichen oder der stätigen Richtung dieser verschiedenen Völker verhalte, solche Stellen bezeichnen richtig den Gegensatz zwischen der griechischen Wissenschaft vom Kosmos und der herrschenden Richtung einer theologischen Metaphysik bei den Arabern und Juden, wie sie bis zum Auftreten der naturwissenschaftlichen Forschung und dann der aristotelischen Metaphysik bei den Arabern dauerte, bei den Juden aber das ganze Mittelalter hindurch nicht unterbrochen wurde. Noch klarer ist die Einseitigkeit der kosmischen Wissenschaft der Griechen im christlichen Abendlande allmälig erkannt worden.

So hatte zunächst innerhalb des eben durchlaufenen Zeitraums die Theologie (gewissermaßen eine Metaphysik der religiösen Erfahrung) das vorherrschende Interesse der Araber, Juden und abendländischen Völker in Anspruch genommen. Wol war sie vielfach auf die von den Griechen ausgebildeten Begriffe angewiesen, und die Mutazila so gut als Augustinus oder Scotus Erigena bedienten sich dieser in einem weiten Umfang; auch wurde diese theologische Vorstellungswelt disciplinirt durch die antike Logik und Kategorienlehre. Jedoch gestaltete sich der ganze Gedankenkreis während dieses Zeitraums um den Mittelpunkt der religiösen Erfahrungen und Vorstellungen; dieses centrale Interesse zog die Bruchstücke griechischen Wissens an sich und ordnete dieselben sich unter. Eine Aenderung in dem intellektuellen Leben des Mittel-

1) Schahrastani I S. 3.
2) Jehuda Halevi, Kusari S. 323 f.

alters trat erst ein, als zunächst die Araber in dem Naturwissen der Griechen und in ihrer kosmischen Spekulation ein zweites Centrum intellektueller Arbeit entdeckten und um dieses sich ein Kreis von Naturerkenntniß zu bilden begann.

Im Orient waren Aristoteles und einige wichtige mathematische, astronomische und medicinische Schriften der Griechen niemals verloren gegangen. Nach dem Untergange der griechischen Philosophie waren die Schulen der christlichen Syrer Hauptsitze der Kenntniß von griechischer Sprache, Metaphysik und Naturerkenntniß geworden; syrische Uebertragungen griechischer Schriften vermittelten die Kenntniß derselben und wurden vielfach Uebersetzungen in das Arabische zu Grunde gelegt [1]). Und zwar war der syrische Aristoteles, wie er zu den Arabern kam, schon von dem ursprünglichen gar sehr verschieden; freilich kann das nähere Verhältniß zwischen dem syrischen Aristoteles und den Theorien der arabischen Philosophen, wie sie zuerst bei al Kindi und al Farabi auftraten, nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntniß noch nicht zureichend festgestellt werden [2]). Mit der Verlegung der Residenz der Kalifen nach Bagdad, welches in der Mitte zwischen den beiden Sitzen des Naturwissens, Indien und den Schulen griechischer Wissenschaft, lag, wurden die Araber Träger dieser Tradition und ihrer Fortbildung. Nicht viel über hundert Jahre waren damals vergangen, seitdem diese arabischen Beduinen die Grenzen ihres Landes überschritten und Palästinas und Syriens sich bemächtigt hatten, und die Geschichte hat kein zweites Beispiel eines so wunderbar raschen Uebergangs aus einem verhältnißmäßig niedrigen geistigen Zustande in den einer raffinirten Civilisation. Die Kunst syrischer Aerzte, welcher diese zur Herrschaft über Asien aufsteigenden Beduinen bedurften führte Hippocrates und Galen ein, und Naturwissen wie Theologie wiesen auf Aristoteles; Kultus und Verwaltung machten mathematische und astronomische Kenntniß nothwendig: eine edle wissenschaftliche Neubegier bemäch-

1) Munk Mélanges de philosophie juive et arabe p. 313 ff.

2) Nur unbestimmte Vermuthungen bei Renan Averroès [3] p. 92 ff.

tigte sich der Nation. Aus Konstantinopel kam unter al Mamun (813—833) eine große Anzahl von griechischen Manuskripten als Geschenk des Kaisers; eine von den Kalifen angeordnete geregelte Thätigkeit der Uebertragung erfüllte das neunte Jahrhundert und reichte in das zehnte hinein; Uebersetzungen von Schriften des Aristoteles, Hippocrates, Galen, Dioscorides, Euklid, Apollonius Pergäus, Archimedes, Ptolemäus setzten die Araber in die Lage, die naturwissenschaftliche Arbeit da wieder aufzunehmen, wo die Griechen sie hatten fallen lassen.

Die so entstandene naturwissenschaftliche Bewegung innerhalb des Islam hat die positiven Wissenschaften fortgebildet, welche in Alexandrien bestanden hatten, und die Differenzirung der Wissenschaft aufrecht erhalten, wie sie damals vollzogen war. Die Bedeutung der Araber für die Entwicklung dieses positiven Naturwissens kann zwar noch nicht mit zureichender Sicherheit festgestellt werden [1], doch ist die Wichtigkeit der Vermittlung keinem Zweifel unterworfen, die ihnen nach ihrer geographischen Lage und ihrer Verbreitung über ein so weites Reich zufiel. So verdankt das Abendland ihrer Vermittlerrolle das indische Positionssystem der Ziffern und die Erweiterung der griechischen Algebra [2].

Und in einer zwiefachen Richtung haben sie ohne Zweifel durch selbständige Fortschritte die Entstehung der modernen Naturwissenschaft vorbereitet.

Die Araber haben die alchemistische Kunst mit anderer Wissenschaft aus Alexandrien empfangen. Wir kennen leider den Zustand nicht ausreichend, in welchem dieselbe auf sie überging. Diese Kunst, die auf Metallveredlung gerichtet war, verselbständigte das chemische Experiment, welches vorher in dem Dienste bald der Medicin bald der Technik gestanden hatte. Sie entzündete so einen

1) Sédillot Matériaux p. s. à l'histoire comparée des sciences mathématiques I, 236.

2) Ueber die Uebertragung des als „indisch" ausdrücklich bei den Arabern bezeichneten Systems Wöpcke Mém. sur la propagation des chiffres indiens. Journal asiatique 1863 I, 27; über die Möglichkeiten, die Herkunft der Algebra zu bestimmen, Hankel, Z. Gesch. d. Mathematik S. 259 ff. Cantor, Gesch. d. Mathematik I, 620 ff.

mächtigen Eifer für die reale Zerlegung der Naturobjekte, nachdem so lange die ideellen Zerlegungen der metaphysischen Methoden die Menschheit getäuscht hatten. Sie nährte diese Leidenschaft durch die geheimnißvolle auf die Theorie der Metallverwandlung gegründete Hoffnung, das Präparat darzustellen, welches unedle Metalle in Silber und endlich in Gold überzuführen ermögliche. So entwickelte sie den Keim einer theoretischen Ansicht, welche nicht wie die aristotelische von den vier Elementen auf Anschauung und Spekulation, sondern auf wirkliche Zerspaltung gegründet war, in der Lehre von dem Mercurius und dem Sulphur. Unter diesen Namen verstand man nicht einfach Quecksilber und Schwefel, sondern Substanzen, deren Verhalten gegenüber dem Experiment, insbesondere der Einwirkung des Feuers, sie der einen oder der andern dieser beiden Klassen einordnete. Auf diesem Wege entstand erst das wahre Problem, in den durch chemische Zerlegung dargestellten Stoffen die Komponenten der Materie zu entdecken. Und wie unvollkommen auch die Ergebnisse dieser ersten alchemistischen Epoche in theoretischer Hinsicht waren, so bereiteten sie doch quantitative Untersuchungen und eine angemessene Vorstellung über die Konstitution der Materie vor. Zugleich hat diese alchemistische Kunst eine große Anzahl von Präparaten zuerst hergestellt und auf neue chemische Manipulationen geführt[1]).

Die andere Richtung, in welcher die Araber durch selbständigen Fortschritt die Entstehung der modernen Naturerkenntniß vorbereitet haben, bestand in der Entwicklung und Benutzung der Mathematik als eines Werkzeugs zur Darstellung quantitativer Bestimmungen über die Natur. Erfinderischer Gebrauch messender Instrumente, unermüdliche Verbesserung der Hilfsmittel der griechischen Gradmessung, unterstützt durch Erweiterung der Kenntniß der Erde, dann das Zusammenwirken reich ausgestatteter Sternwarten für die Verbesserung und Vervollständigung des astronomischen Materials und das Zusammen=

1) Nähere Angaben über die praktischen Kenntnisse der arabischen Chemiker bei Kopp, Geschichte der Chemie I, 51 ff.

wirken vieler Forscher und freigebig zugetheilter Mittel nach großem Plane haben ein Netz quantitativer Bestimmungen auf der alexandrinischen Grundlage hergestellt, welches einer schöpferischen naturwissenschaftlichen Epoche unschätzbare Dienste leisten sollte. So ist in die alphonsinischen Tafeln, welche die gemeinsame Arbeit maurischer, jüdischer und christlicher Astronomen im Dienste des Königs Alphons von Kastilien (auch das ganz in der Art der Kalifen) hergestellt hat, der Ertrag der arabischen Astronomie übergegangen, und diese Tafeln waren dann die Grundlage der astronomischen Studien[1]).

So trat in die neue Generation von Völkern, welche unter einander in lebendigem Austausch insbesondere durch die Vermittelung der Juden standen, Kenntniß des naturwissenschaftlichen Vermächtnisses der Griechen und selbständige Vermehrung dieses Erbes. Der inneren religiösen Erfahrung und der Theologie stellte sich Naturerkenntniß als ein zweiter unabhängiger Mittelpunkt intellektueller Arbeit und Befriedigung gegenüber. In dem Reiche des Islam ging dies Licht auf, verbreitete sich über Spanien, und schon früh, wie die Gestalt eines Gerbert zeigt, fielen seine Strahlen auch in das christliche Abendland.

Doch war diese Naturerkenntniß der Araber so wenig als die der Alexandriner im Stande, den vorhandenen deskriptiven und teleologischen Zusammenhang des Wissens vom Kosmos durch einen, wenn auch noch so unvollkommenen Versuch der Kausalerklärung zu ersetzen. — Der vorherrschende Betrieb der formalen und der deskriptiven Wissenschaften und die Macht einer Metaphysik der psychischen

1) Näheres über die Leistungen der Araber in der Mathematik bei Hankel, Z. Geschichte der Mathematik S. 222—293; über ihre Leistungen in der mathemat. Geographie Reinaud Géographie d'Aboulféda, t. I introduction; über ihre Leistungen in der Astronomie Sédillot Matériaux p. s. à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux, wozu in Bezug auf die von Sédillot behauptete Anticipation der tychonischen Entdeckung der Variation des Mondlaufs durch Abul Wefa die Einwendungen Biot's zu berücksichtigen sind.

Kräfte und substantialen Formen sind von uns als korrelate geschichtliche Thatsachen erkannt worden[1]). Die formalen Wissenschaften der Mathematik und Logik, deskriptive Astronomie und die Erdkunde, welche in die Grenzen der deskriptiven Wissenschaft eingeschlossen ist: dies waren die Erkenntnisse, welche bei den Arabern einen hohen Grad von Ausbildung erlangten und den Mittelpunkt der höheren intellektuellen Interessen bildeten. Der nächste äußere Zusammenhang dieser Wissenschaften bestand in dem Gesammtbilde des Kosmos, welches schon Eratosthenes, Hipparch und Ptolemäus angestrebt hatten. Daher ist die encyklopädische Richtung der alexandrinischen Wissenschaft in dem Wissen des Mittelalters naturgemäß in noch höherem Grade sichtbar. Sie zeigt sich in der Encyklopädie der lauteren Brüder wie in den abendländischen Arbeiten eines Beda, Isidor, ja eines Albertus Magnus, in Verbindung mit metaphysischer und theologischer Begründung. — Dagegen waren auch in der arabischen Naturerkenntniß Wissenschaften wie Mechanik, Optik, Akustik, welche einen Kreis zusammengehöriger Theilinhalte der Naturerfahrung abgesondert behandeln und daher eine Ableitung der zusammengesetzten Gleichförmigkeiten des Naturganzen ermöglichen, noch nicht so weit entwickelt, um den Versuch einer Kausalerklärung der Naturerscheinungen aus Naturgesetzen zu gestatten. Ja die Aussicht auf kausale Naturerklärung, welche die Atome Demokrit's einst innerhalb eines engen Umkreises bekannter Naturthatsachen, bei Anwendung einer willkürlichen Methode[2]), darzubieten schienen, mußte mit der wachsenden Erkenntniß der Verwicklung des Naturgewebes zunächst mehr zurücktreten; wir finden daher bei den Arabern ein Extrem von atomistischer Naturanschauung im Dienste der orthodoxen Mutakalimun. Die Grundwissenschaft jeder erklärenden Naturerkenntniß, die Mechanik, machte bei den Arabern keine Fortschritte. Die Ideen über die Bewegung, den Druck

---

1) S. 263.

2) Vgl. den Gegensatz der Methoden zwischen diesen Aelteren und Plato S. 225 ff.

und die Schwere ꝛc. waren so wenig als bei den Alexandrinern ausreichend, die metaphysischen Fiktionen der psychischen Wesenheiten und substantialen Formen zu ersetzen. Die Fortschritte in der Optik über Ptolemäus hinaus, wie sie das uns erhaltene Werk des al Hazen zeigt, hatten zunächst keine Wirkung auf das Ganze der Naturansicht. Die Leistungen der Chemie gestatteten noch nicht, die Materie in ihre wirklichen Bestandtheile aufzulösen und deren Verhalten festzustellen, und so ist wol bei Ibn Roschd eine Neigung bemerkbar, die aristotelische Lehre von der Materie der des Anaxagoras anzunähern, aber dieselbe kann noch nicht durch eine auf wirkliches Naturwissen begründete ersetzt werden. In der arabisch-maurischen Astronomie treten Bedenken in Bezug auf die komplicirte epicyklische Hypothese des Ptolemäus hervor [1]), doch hat noch kein Versuch Erfolg, sie durch eine angemessenere zu ersetzen. Endlich waren die organischen Formen, welche im Kommen und Gehen der Individuen auf der Erde unwandelbar sich zu erhalten scheinen, weder durch die Paläontologie in ihrem vorübergehenden Charakter erkannt noch einer Kausalbetrachtung unterworfen worden, sondern immer noch waren sie nur durch eine teleologische Betrachtung dem Verständniß zugänglich.

So machte die Lage der Naturwissenschaften in der ganzen Zeit von ihrem Auftreten bei den Arabern bis zu dem Erlöschen der wissenschaftlichen Kultur dieses Volkes die metaphysischen Vorstellungen von psychischen Ursachen und deren Aeußerungen in den Formen des Naturganzen noch nicht für die Erklärung der Natur entbehrlich.

Und zwar entsprach die besondere Gestalt, welche diese teleologische Metaphysik der psychischen Ursachen in dem System und der Schule des A r i s t o t e l e s erhalten hatte, andauernd der Lage der Naturerkenntniß. — Die Araber haben bei den syrischen Christen die peripatetische Schule in Blüthe vorgefunden. Es ist nutzlos zu

1) Schon Gabir ben Ablah stellt sich freier zu den Hypothesen des Ptolemäus; der von den Lateinern als Alpetragius bezeichnete Astronom bekämpft dann die Epicyklentheorie des Ptolemäus (Delambre Histoire de l'astronomie du moyen âge p. 171 ff.), und ebenso Ibn Roschd.

fragen, ob dieser äußere Umstand über das Studium des Aristoteles bei ihnen entschied [1]), in der Stufe ihres Naturwissens lagen die positiven Ursachen, welche ihnen das System des Aristoteles als die angemessenste Form der Wissenschaft vom Kosmos erscheinen ließen. Wol war die positive Naturwissenschaft der Alexandriner und Araber nicht überall in Uebereinstimmung mit dem System des Aristoteles. Wol floß ferner bei den Arabern die Ueberlieferung der mathematischen Naturwissenschaft keineswegs überall mit der Entwicklung ihrer peripatetischen Schule zusammen; Thurot hat die Fortdauer der relativen Sonderung der positiven Naturwissenschaft von der Metaphysik, wie sie das Ergebniß der Entwicklung der antiken Wissenschaft gewesen ist, an einem hervorragenden Falle nachgewiesen; das hydrostatische Theorem, welches von seinem Entdecker den Namen Prinzip des Archimedes führt, ist sowol in der weiteren griechischen als in der arabischen Geschichte der Wissenschaft den Mathematikern bekannt und bleibt in ihrer Tradition erhalten, dagegen ist es den Metaphysikern nicht bekannt [2]). Doch tastete auch die positive Wissenschaft noch nicht die Metaphysik des Aristoteles in ihrem Kern an, vielmehr bestand zwischen den großen Zügen des Naturwissens und denen der aristotelischen Metaphysik Uebereinstimmung. Noch hatte das Fernrohr nicht Veränderungen auf den andern Himmelskörpern gezeigt, noch bestand kein Anfang einer allgemeinen Physik des Weltgebäudes, und so erhielt sich die aristotelische Lehre von einer doppelten Welt: der vollkommenen und unwandelbaren Ordnung der Gestirne und dem Wechsel des Entstehens und Vergehens unter dem Monde. Daher wurde die Gedankenmäßigkeit des Kosmos nicht durch eine pantheistisch vorgestellte Weltvernunft ausgedrückt, vielmehr blieb die Welt der Gestirne der Sitz einer bewußten Intelligenz, welche von hier ausstrahlte und in einer niederen Welt sich kundthat. Ja die theologische Metaphysik, für

1) Ueber diese Frage Renan Averroès ³ p. 93.

2) Thurot in der revue archéologique n. s. XIX, 111 ff. (recherches historiques sur le principe d'Archimède).

welche dieser Gegensatz im Kosmos Symbol eines in der inneren Erfahrung gegebenen Gegensatzes war, gab diesem Schema eine gewaltigere Macht, als es in der alten Welt besitzen konnte. Und der Zusammenhang, welcher von der Gestirnwelt zu der veränderlichen Erde, ihrer Pflanzendecke und ihren Bewohnern reicht, nahm in sich als ihm völlig entsprechend die deskriptive Wissenschaft des Kosmos auf.

So ging neben der Aneignung des Naturwissens der Griechen die Uebertragung des Aristoteles her. Dieselbe begann unter al Mamun, und während des neunten und zehnten Jahrhunderts wurden die Uebersetzungen des Aristoteles beständig vervollständigt. Auf dieser Grundlage, in Wechselwirkung mit dem lebendigen Naturstudium, erhielt die arabische Philosophie in Ibn Sina und Ibn Roschd ihre vollendete Gestalt: als eine selbständige Fortsetzung der peripatetischen Schule.

Während die Araber so vom neunten Jahrhundert ab Naturerkenntniß wie aristotelische Wissenschaft neben der Theologie pflegten, hat im christlichen Abendlande, wo sich Alles in breiteren Massen entwickelte, die Theologie lange beinahe ausschließlich geherrscht. Encyklopädien überlieferten todte Notizen über die Natur. Gerbert bringt im zehnten Jahrhundert aus Spanien etwas von dem Licht des arabischen Naturwissens, dann kehrt Constantinus Africanus von seinen Orientreisen mit medicinischen Schriften zurück, Adelard von Bath gewinnt ebenfalls von den Arabern naturwissenschaftliche Kenntniß; alsdann folgen einander dichter Uebertragungen von Aristoteles, seinen Kommentatoren und arabischen Physikern [1]. Aber nur spärlich lichtet sich die Finsterniß, die über dem Naturwissen liegt. Das intellektuelle Leben des Abendlandes pulsirte bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts in der Theologie und der ihr verbundenen metaphysischen Betrachtung der menschlichen Geschichte und Gesellschaft. Auch änderte es hieran nichts, daß man die Logik des Aristoteles als ein mächtiges

1) Das Nähere bei Jourdain neben den recherches in seiner philosophie de Saint Thomas I, 40 ff.

Hilfsmittel theologischer Dialektik benützte und in Abälard eine kühne Subjektivität die Rechte des Verstandes scharfsinniger geltend machte, als je vorher geschehen. Wol zersetzte das negative Treiben der theologischen Dialektiker jener Tage den Bestand der überlieferten Dogmatik; wie in den entsprechenden Erscheinungen des Islam, entwickelte sich aus den Antinomien der religiösen Vorstellung unwiderstehlich der Zweifel bis zur Verzweiflung des Verstandes, und vergebens suchten Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner in der Mystik den Frieden des Geistes. Aber erst dann hörte die theologische Metaphysik auf, Mittelpunkt des ganzen europäischen Denkens zu sein, als nun das Naturwissen und die Naturphilosophie der Alten und der Araber über den Horizont der abendländischen Christenheit traten und allmälig ganz sichtbar wurden. Dies ist die größte Veränderung, welche im Verlauf der intellektuellen Entwicklung Europas während des Mittelalters stattgefunden hat.

Diese Veränderung im Abendlande wurde durch die wiederholten Verbote der naturwissenschaftlichen und metaphysischen Schriften des Aristoteles nicht aufgehalten. Schon im ersten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts ist so ziemlich der ganze Körper der aristotelischen Schriften übertragen. Die Systeme des Ibn Sina und Ibn Roschd werden bekannt und bedrohen den christlichen Glauben. Die abendländische Metaphysik des Mittelalters entsteht zum Schutze dieses Glaubens aus der Verknüpfung der Theologie des Christenthums und der von ihr ausgehenden metaphysischen Philosophie der Geschichte mit dem arabischen Aristoteles und der mit seinem Studium verbundenen Naturerkenntniß. Die Universität Paris wird, als Sitz dieser Metaphysik, zum Mittelpunkt der geistigen Bewegung Europas. Ein Jahrhundert hindurch von der Mitte des dreizehnten ab, während Albert der Große und sein Schüler vom Kölner Dominikanerkloster, Thomas von Aquino, Duns Scotus und der kühnste, gewaltigste der Scholastiker, der papstfeindliche Wilhelm von Occam, lehren, sind die Augen von ganz Europa auf diese neue Vernunftwissenschaft und ihr Schicksal gerichtet. — Zugleich ist nun das Material

für eine selbständige Fortarbeit der abendländischen Christen in den Naturwissenschaften gegeben. Langsam, breit und tief entwickelte sich diese Arbeit. Die äußeren Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften in den Klöstern und an von der Kirche geleiteten Anstalten sich befanden, unterstützten die Uebermacht des theologisch-metaphysischen Interesses, und die Beschäftigung des Hofes Friedrich's des Zweiten mit den Naturwissenschaften, wie sie durch das Vorbild der Kalifen hervorgerufen war, fand keine Nachfolge. Die politische Verfassung Europas gab den Problemen der Geschichte und des Staates sowie den Schriften hierüber ein Gewicht, welches sie in den Despotenreichen des Islam nicht besaßen. Der Gang der öffentlichen Angelegenheiten im Abendlande war schon damals von Ideen mächtig beeinflußt, und diese zogen das öffentliche Interesse besonders auf sich. Die selbständige, ja geniale Fortarbeit des christlichen Abendlandes in dem Einzelwissen lag daher zunächst während des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften. So wurde die Erweiterung des Naturwissens in erster Linie benützt, eine von Metaphysik getragene encyklopädische Einheit des Wissens herzustellen. Dieser Richtung des Geistes entsprachen die Schrift über die Natur der Dinge des Thomas von Cantiprato, der Naturspiegel des Vincenz von Beauvais, das Buch der Natur von Konrad von Megenberg, das Weltbild von Pierre d'Ailly, und die Gesammtthätigkeit des Albertus Magnus war von ihr bestimmt. Es kann noch nicht genügend beurtheilt werden, was von den Einzelergebnissen, welche uns zuerst bei Albertus begegnen, einem selbständigen Naturstudium entsprungen war; jedoch kann Förderung der beschreibenden Naturwissenschaft in eigener Beobachtung und Untersuchung ihm nicht abgesprochen werden. Alsdann trat in Roger Bacon das Bewußtsein von der Bedeutung der Mathematik als des „Alphabets der Philosophie" und der experimentalen Wissenschaft als der „Herrin der spekulativen Wissenschaften" hervor. Er ahnte die Macht einer auf Erfahrung gegründeten Erkenntniß der wirkenden Ursachen im Gegensatz zu syllogistischer Scheinwissenschaft,

und seine mächtige Einbildungskraft eilte den Ergebnissen seiner Arbeit voraus in seltsamen Anticipationen künftiger Entdeckungen. Andrerseits traten im Abendlande allmälig die theils herübergebrachten theils selbständig gemachten Erfindungen auf, welche das Zeitalter der Entdeckungen vorbereiteten [1]).

Sechstes Kapitel.

Zweiter Zeitraum des mittelalterlichen Denkens.

Von der Uebertragung des arabischen Naturwissens und der aristotelischen Philosophie hebt das neue Stadium des mittelalterlichen Denkens an und dauert bis zum Ausgang des Mittelalters. Der frühere Zeitraum hatte eine Dialektik als Grundlage der Theologie geschaffen, den von den Vätern, insbesondere von Augustinus entworfenen Beweis für das Dasein einer transscendenten Ordnung immaterieller Wesenheiten fortgebildet und die Aufgabe, einen verstandesmäßigen Zusammenhang des Glaubensinhaltes zu gewinnen, in einer Theologie gelöst, welche jedoch das dem Denken Erfaßbare noch nicht methodisch von dem Unerfaßlichen schied. Schon diese Aufgaben selber empfingen nun unter den neuen Bedingungen eine reifere Fassung. Die Vergleichung von Christenthum, Islam und Judenthum verbreitete ihre Helle über das Gebiet der Theologie; die Vergleichung der Vernunftwissenschaft des Aristoteles mit der Theologie der Religionen erleuchtete die Grenzen des Beweisbaren und des religiösen Geheimnisses; die Verbindung des Naturwissens mit der Theologie erweiterte den Horizont der Vernunftwissenschaft. Wie wurden nun unter den neuen Bedingungen die Aufgaben, welche wir im vorigen Zeitraum sonderten, gefaßt und zu lösen versucht?

---

1) Näheres in den grundlegenden Untersuchungen von Libri, Histoire des sciences mathématiques t. II.

1. Abschluß der Metaphysik der substantialen Formen.

Indem jetzt mit der Theologie der monotheistischen Religionen die Wissenschaft vom Kosmos verknüpft wurde, entsprangen zwar weitere unlösbare Schwierigkeiten, welche die Zersetzung der mittelalterlichen Metaphysik herbeigeführt haben, jedoch so lange sie verdeckt werden konnten und das Gute des Willens mit dem Vernünftigen des Denkens, das Christliche mit der griechischen Vernunftwissenschaft in eins gesetzt wurden, ergab sich hieraus die Geltung einer glänzenden Formel, welche die bisherige Metaphysik zu systematischer Einheit abschloß.

Zunächst substituirte man den analytischen Ergebnissen des Plato und Aristoteles, welche letzte Voraussetzungen des Kosmos enthalten, den konstruktiven philonisch-neuplatonischen Gedanken. Nach demselben haben die Ideen in Gott ihren Ort, und von dieser intelligiblen Welt strahlen die das All durchwirkenden Kräfte aus. Diesen Gedanken hatte Augustinus, wie es andere Kirchenväter gethan, in die Philosophie des Christenthums aufgenommen [1]) und mit der Schöpfungslehre in Verbindung gesetzt. Die Dinge sind nach ihm von der Gottheit als Ausdruck der in ihr bestehenden intelligiblen Welt unveränderlicher Ideen geschaffen; so empfängt die Metaphysik als Vernunftwissenschaft nun eine einfachere und mehr systematische Fassung ihres Zusammenhangs: die intelligible Welt in Gott ist der Schöpfung einge-

1) Augustinus Retractat. I c. 3. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Vgl. weiter die S. 331 citirte Stelle. Dazu vgl. Leibniz' Monadologie § 43. 44: die „ewigen Wahrheiten oder die Ideen, von denen sie abhängen", müssen in einem Reellen, Existirenden ihre Grundlage haben.

bildet, und die diesem objektiven Zusammenhang entsprechenden Prinzipien sind in den von Gott geschaffenen Einzelgeist hineingelegt[1]).

So bildete sich auf der Höhe dieser Entwicklung folgende Theorie, die Thomas von Aquino feinsinnig entwickelt hat. Plato nahm nach ihm irrthümlich an, das Objekt der Erkenntniß müsse in sich so existiren, wie in unserem Wissen, sonach immateriell und unbeweglich. In Wirklichkeit vermag die Abstraktion das, was in dem Objekt ungesondert ist, zu sondern und einen Bestandtheil in ihm, absehend von den anderen, für sich zu betrachten. Der Bestandtheil, welchen unser Denken im Allgemeinbegriff am Gegenstande heraushebt, ist sonach real, aber er ist nur ein Theil der Realität desselben. Daher ist eine den Allgemeinbegriffen entsprechende Realität nur in den Einzeldingen gegeben; „die Universalia sind nicht für sich bestehende Dinge, sondern haben ihr Sein allein in dem Einzelnen". Jedoch wird andrerseits in den Universalien etwas Wesenhaftes ausgesondert von dem menschlichen Intellekt, denn sie sind in dem göttlichen Intellekt enthalten und von ihm den Objekten eingebildet. So kann Thomas sich einer den Streit über die Universalien scheinbar beendenden Formel bedienen. Die Universalien sind vor den einzelnen Dingen, in ihnen und nach ihnen. Sie sind vor denselben im göttlichen, vorbildlichen Verstande; sie sind in den Dingen als Theilinhalte derselben, welche ihre allgemeine Wesenheit ausmachen; und sie sind nach denselben als Begriffe, welche durch den abstrahirenden Verstand hervorgebracht sind. Diese Formel kann alsdann leicht im Sinne der modernen Wissenschaft erweitert werden, und eine solche Erweiterung hat stattgefunden; sie ist schon im Mittelalter vorbereitet: in Gott sind nicht nur die allgemeinen Begriffe, sondern die allgemeinen Wahrheiten, die Gesetze der Veränderungen des Weltlaufs[2]).

---

1) Vgl. S. 243 ff.

2) Ueber die Entstehung dieser Formel nach ihrer logischen Seite ausführlich Prantl, Geschichte der Logik II, 305 f. 347 ff. III, 94 ff. — Ueber die

Metaphysik als Vernunftwissenschaft empfing in diesen Sätzen die vollkommenste Form, welche ihr während des Mittelalters gegeben worden ist. Diese Vernunftwissenschaft will das Gedankenmäßige des Weltalls deutlich und begreiflich machen; ihr Problem ist die Natur dieser Gedankenmäßigkeit, der Ursprung derselben in der Welt und der des Wissens von ihr im Bewußtsein. Die Lösung des Problems wird auch in dieser Formel in ein Transscendentes hineingeschoben; denn sie enthält eine Relation zwischen drei Gliedern, in deren jedem dasselbe x, die unaufgelöste, allgemeine Form der Einzeldinge, wiederkehrt. Die Intelligenz, der Weltzusammenhang und Gott sind diese Glieder. Und zwar ist Gott nicht nur bewegende und Zweckursache der Welt, sondern auch vorbildliche Ursache derselben. Oder wie Scotus Gott als die letzte Bedingung eines inneren und nothwendigen Weltzusammenhangs aufzeigt: der Weltzusammenhang enthält eine Verkettung der Ursachen, eine Ordnung der Zwecke, eine Stufenreihe der Vollkommenheit; alle drei Reihen führen auf einen Anfangspunkt; der nicht durch ein weiter zurückliegendes Glied derselben Reihe bedingt ist, und zwar in derselben Wesenheit: denn, ebenso wie später Spinoza folgert, das necesse esse ex se kann nur Einer Wesenheit zukommen. So ist Gott in diesem metaphysischen Zusammenhang die nothwendige Ursache [1]).

Die Zahl der Wahrheiten, welche diese Vernunftwissenschaft feststellen zu können glaubte, verringerte sich ihr beständig während ihrer Arbeit; bis in dem Zeitalter Occam's die Formel selber, nach welcher in Gott die Welt in Allgemeinbegriffen angelegt ist, aufgelöst wurde und die Erfahrung des Singularen ihr Recht geltend machte, nicht nur in Rücksicht auf die Außenwelt, sondern sowol bei Roger Bacon als bei Occam auch in Bezug auf die innere.

Einfügung der rationes in diese Formel, z. B. des Denkgesetzes des Widerspruchs, vgl. S. 331.

1) Duns Scotus in sentent. I dist. 2 quaest. 2 und 3.

2. Die verstandesmäßige Begründung der transscendenten Welt.

Da im Gottesbewußtsein der Mittelpunkt der mittelalterlichen Metaphysik lag und man von Gott aus die Welt und den Menschen erblickte, hat diese Vernunftwissenschaft während des zweiten Zeitraums der abendländischen Philosophie, ihrem Streben gemäß, Alles der Denknothwendigkeit zu unterwerfen, das Dasein Gottes zunächst festzustellen versucht, Gottes Eigenschaften entwickelt und von ihm aus sich über die geschaffenen geistigen Wesen verbreitet. Dies hatte zur Folge, daß Einzelbeweise für das Dasein Gottes an die Spitze der Metaphysik traten und solche für den Bestand eines Geisterreiches, welchem auch die Menschen angehören, festgestellt wurden. Die abstrakte Metaphysik der wolffischen Schule hat auf der Basis der Ontologie die rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie als die drei Theile der metaphysischen Wissenschaft gleichwerthig behandelt, und Kant hat entsprechend aus dem einen Wesen der Vernunft die Ideen auf diesen drei Gebieten abzuleiten unternommen. Die geschichtliche Betrachtung des Mittelalters zeigt, daß die rationale Theologie und Psychologie, als in eine transscendente Welt des Glaubens mit ihren Schlüssen zurückgreifend, eine ganz andere Stelle im menschlichen Denkzusammenhang einnehmen wie die Kosmologie, welche nur die Begriffe von der Wirklichkeit zu vollenden strebt.

Wir betrachten zunächst die Beweise für das Dasein Gottes, die *rationale Theologie*.

Das Christenthum hatte in dem monotheistischen Ergebniß der antiken Wissenschaft des Kosmos seine geschichtliche Voraussetzung[1], und die Väter haben den Schluß auf Gott aus dem Charakter der Welt, welcher zweckmäßige Schönheit und doch zugleich Veränderlichkeit ist, als bindend betrachtet. Während der langen Jahrhunderte des *Mittelalters* ist die *Zurückführung* der *Welt* auf *Gott*, besonders der Schluß von der

1) Römerbrief 1, 19 ff. Apostelgeschichte 14, 15 ff. 17, 22 ff.

Drehung der Himmelskugel auf einen ersten Beweger derselben von keinem ernsthaften Forscher verworfen worden, wenn auch der Grad seiner Evidenz der Untersuchung unterzogen wurde; alle anderen Glaubenswahrheiten dagegen verfielen mehr oder minder der Diskussion. — Seit dem Jahre 1240 war Dezennien hindurch die kirchliche Autorität im Kampfe mit einer Partei der pariser Universität, welche extreme Folgerungen der averroistischen Lehre ausbreitete. So wurde innerhalb der Universität die Ewigkeit der Welt vertheidigt, da der „erste Anfang" als ein Mirakel den nothwendigen Zusammenhang der Wissenschaft durchbrach; die Schöpfung aus Nichts wurde angegriffen als mit den Anforderungen der Wissenschaft unverträglich; die Annahme eines ersten elternlosen Menschen wurde verworfen, und mit dem ersten leugnete man auch die letzten Menschen und sonach das jüngste Gericht. Der Mittelpunkt dieser skeptischen Bewegung lag in der Bestreitung der Fortdauer der Einzelseele, da dieselbe aus der Lehre von den substantialen Formen nicht gefolgert werden kann. Aus diesen Voraussetzungen folgte dann das kecke Wort: quod sermones theologi sunt fundati in fabulis, und ihm entsprach ein anderes: quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. Aber unter allen Sätzen, welche damals unter Studenten und Lehrern der pariser Universität umliefen und der kirchlichen Censur unterworfen wurden, findet sich keiner, welcher das Dasein Gottes in Frage gezogen hätte. — Ein zweiter Herd des skeptischen Geistes war während des dreizehnten Jahrhunderts [1]) der Hof Friedrichs des Zweiten im Süden. Der abergläubische Sinn des niederen Volkes umgab die gedankenmächtige Gestalt des großen Kaisers mit Erzählungen, in welchen als das Auffälligste sein Skepticismus und seine Neigung zu experimenteller Beantwortung solcher Fragen hervortritt, die man syllogistischen Erörterungen zu überlassen gewohnt war. Wollte man doch wissen, er habe Menschen den

1) Die Chronica Fr. Salimbene Parmensis (Parmae 1857) spricht p. 169 von der destructio credulitatis Friderici et sapientum suorum, qui crediderunt, quod non esset alia vita, nisi praesens, ut liberius carnalitatibus suis et miseriis vacare possent. ideo fuerunt epycurei . . .

Leib öffnen lassen, zum Zwecke des Studiums der Verdauung; er habe Kinder von dem Verkehr abgesondert aufnähren lassen wollen, um die Frage nach der Ursprache zu lösen; ein solcher Versuch erinnert an den philosophischen Roman des Ibn Tophail, welcher im dreizehnten Jahrhundert verbreitet war und die natürliche Entwicklung eines Menschen zum Gegenstande hatte. Die Schriftstücke, die im Kampfe der Kurie gegen den Kaiser ausgearbeitet wurden, und die öffentliche Meinung beschuldigten ihn der Leugnung der Unsterblichkeit, und fanden den letzten Beweggrund seiner Schreckensherrschaft im sicilianischen Reiche in dieser materialistischen Verwerfung jeder Vorstellung eines jenseitigen Lebens. Zwar das furchtbare Wort von den drei Betrügern, den Begründern der drei Religionen des Abendlandes, kann nicht auf den Kaiser zurückgeführt werden; aber der Gedanke, daß die philosophische Wahrheit in allen drei Religionen von Fabeln verhüllt sei, muß als ein Gemeingut der Aufgeklärten an diesem bunten, bald im Morgen- bald im Abendlande unter religiös gemischten Bevölkerungen residirenden Hofe betrachtet werden. Und doch wird uns unter allen Witzworten, welche damals von Friedrich umgingen, keines überliefert, welches den Schluß auf Gott als die Weltursache angetastet hätte [1]). — Untersucht man die Aeußerungen von Skepticismus aus anderen Kreisen, so setzen widrige und rohe Verhöhnungen Gottes wie die von Alberich von Romano berichtete, durchaus das Dasein Gottes voraus [2]). Auch gingen die Zweifel der Nominalisten gegen jeden Punkt einer rationalen religiösen Wissenschaft zwar bei Occam dazu fort, die Gründe für das Dasein Gottes einer scharfen Kritik zu unterwerfen, ja dieser sprach schon kühn die Möglichkeit aus, daß die Welt sich selbst bewege; aber auch er erkannte doch die überwiegende Kraft der Beweisführungen für das Dasein Gottes an [3]).

1) In der schönen auf persönlicher Anschauung beruhenden Schilderung der erwähnten Chronik p. 166 heißt es von Friedrich dem Zweiten: de fide Dei nihil habebat, aber diese fides Dei ist augenscheinlich im Sinne des Gottesglaubens eines Christen zu verstehen.

2) Ebds. p. 182.

3) Zu den scholastischen Debatten über das Dasein Gottes in den

Der Grund dieser Thatsache, daß der metaphysische Geist des Mittelalters an der Evidenz des Daseins Gottes einen unerschütterlichen Stützpunkt hatte, während keine andere Glaubenswahrheit von dem Zweifel unberührt blieb, kann nicht in der Macht religiöser Ueberzeugungen gefunden werden; denn diese waren, wie wir eben sahen, vielfach erschüttert. Er lag nicht in der Tradition des Zusammenhangs der Weltgeschichte, die an Gott mit ihrem Beginn und Schluß gebunden war; denn so wichtig diese für das Lebensgefühl und die Denkart des mittelalterlichen Menschen gewesen ist, so ward sie doch von kühnen Geistern wenigstens dem Zweifel, wenn auch noch nicht der Untersuchung unterworfen. Am wenigsten können wir ihn in dem ontologischen Argumente finden; denn die Kraft desselben wurde von den hervorragendsten gläubigen Forschern bestritten. Er lag in dem Schluß, welcher auf Grund des damaligen Standes des Naturwissens von den regelmäßigen, harmonisch ineinandergreifenden Bahnen der Gestirne sowie von der die Formen der Natur durchwaltenden Zweckmäßigkeit auf Gott zurückging. Dieser Schluß tritt nicht als ein einzelnes Argument auf, sondern bildet, wie bei Aristoteles, den Zusammenhang der ganzen Naturansicht. Wol haben die Scholastiker dieses Zeitraums zuerst eine geschlossene Zahl von einander unabhängiger Einzelbeweise für das Dasein Gottes aufgestellt, auch hat sich wenigstens die Unterscheidung des kosmologischen und des teleologischen (physiko-theologischen) Beweises in der Schulmetaphysik erhalten; doch nicht in dieser zersplitterten schulmäßigen Fassung lag die Macht der Gründe, die von der Welt auf Gott schließen, über den mittelalterlichen Geist [1]).

Klöstern vgl. Thomas de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam (Monum. Francisc. Lond. 1858) p. 50: cum ex duobus parietibus construatur aedificium Ordinis, scilicet moribus bonis et scientia, parietem scientiae fecerunt fratres ultra coelos et coelestia sublimem, in tantum, ut quaererent an Deus sit.

1) An der Spitze der summa theologiae des Thomas steht p. I quaest. 2 de Deo, an Deus sit (quaest. 1 behandelt nur den Begriff der christlichen Wissenschaft); im dritten Artikel derselben werden fünf Einzelbeweise gesondert: aus der Bewegung, aus der Verkettung der Ursachen und Wirkungen, aus

Die Physik der Erde war in den ersten Anfängen geblieben und wurde nicht auf die Erklärung der Phänomene der Gestirnwelt angewandt, weder die Hilfsmittel der Rechnung noch die Kunst des Instruments schlugen eine Brücke von den Ereignissen auf der Erde zu denen jenseits im Weltraum, die Schwere wurde als eine terrestrische Thatsache aufgefaßt, Veränderungen waren noch an keinem Punkte als jenseits der irdischen Atmosphäre im Weltraum vorhanden nachgewiesen, und diese Sonderung der Welt himmlischer Körper von der unter dem Monde wurde zu einer vorstellungsmäßigen, räumlichen Vergegenwärtigung des großen Gegensatzes benutzt, in welchem das Christenthum allen irdischen Wandel und alle irdische Unvollkommenheit dem gegenüber erblickt, was nicht von dieser Welt ist. Die Bedeutung dieser astronomischen Transscendenz für den Geist des mittelalterlichen Menschen zeigt Dantes kosmisches Gedicht, dessen drei Theile nicht zufällig, ein jeder in anderer Wendung, mit einem anderen Ausblick auf den Sternenhimmel schließen, der letzte mit den berühmten Worten: l'amor che muove il sole e l'altre stelle.

Der Schluß selber ging von der Gleichförmigkeit der Bewegungen am Himmel und ihrer Zweckmäßigkeit, vermittelst deren der ganze Haushalt der irdischen Welt bis zum Menschen hinauf geregelt wird, auf eine vollkommene und geistige Wesenheit. Er beruhte bei den meisten Scholastikern auf der astronomischen Konstruktion, die sie in ihrem Aristoteles fanden, seltener auf der, welche sie aus Ptolemäus schöpften. Bald bediente dieser Schluß sich des Hilfssatzes, den Anaxagoras, Plato und Aristoteles anwandten, daß jede Bewegung eines Körpers im Raume eine Bewegungsursache außerhalb desselben voraussetze, bald der Unterscheidung der Bewegungen auf der Erde, welche gradlinig sind und in einem Ziele zur Ruhe kommen, von denen

---

dem Verhältniß des Möglichen, das sein kann, doch nicht zu sein braucht, entsteht, sich verändert und vergeht, zu dem Nothwendigen (der spätere Beweis a contingentia mundi), aus dem Verhältniß der Grade in den Dingen zu einem Absoluten, aus der Zweckmäßigkeit. Hiermit vgl. Duns Scotus in sent. I dist. 2 quaest. 2.

am Himmel, die kreisförmig und kontinuirlich sind und sonach auf ein intelligentes Prinzip von unendlicher Kraft zurückweisen. Er kann so gut bei Albertus Magnus als bei Thomas, bei Bonaventura als bei Duns Scotus gefunden werden[1]). Während ihm strenge Evidenz zugeschrieben wurde, ist von den meisten Theologen Probabilität für die Annahme in Anspruch genommen worden, daß die Gottheit durch geschaffene Geister übermenschlicher Art diese Bewegungen am Himmel bewirke, und die Zahl der bewegenden Engel durch die der bewegten Sphären bestimmt werden könne. Die Engellehre wurde auf Grund der aristotelischen Theorie mit der astronomischen Weltansicht verknüpft, und es waren daher auch hier schließlich psychische Beziehungen, welche statt eines mechanischen Naturzusammenhangs den letzten Erklärungsgrund für die Bewegungen im Kosmos darboten. Die herrschende europäische Metaphysik fuhr fort, einen mythischen Willenszusammenhang psychischer Kräfte als letzten Erklärungsgrund des äußeren Weltzusammenhangs festzuhalten.

Auf der Erde wurde an den organischen Wesen eine Zweckmäßigkeit nachgewiesen, welche auf Gott zurückleitete. Diesen Schluß stattete Albertus Magnus, welcher auch hierin dem Aristoteles besonders nahe stand, mit dem größten Beweismaterial aus. „Durch die Weise und das Maß seines Seins, durch das spezifische Wesen, das ihm in der Reihe der übrigen Geschöpfe die bestimmte Stelle anweist, durch das Gewicht oder die Ordnung, in welcher es nach seiner Verwerthung mit den anderen in Harmonie ist und auf die Verwirklichung des Weltzwecks Einfluß übt, beweist das Geschaffene sichtlich die Macht eines mächtigen, weisen und gütigen Urhebers“ [2]).

---

1) Albertus Magnus de causis et processu universitatis lib. I tract. 4 c. 7. 8. lib. II tract. 2 c. 35—40. Thomas contra gentil. III c. 23 sq. Bonaventura in lib. II sententiarum, besonders dist. 14. p. 1 (die Voraussetzungen des Schlusses am deutlichsten art. 3 quaest. 2: an motus coeli sit a propria forma vel ab intelligentia). Duns Scotus qu. subt. in met. Arist. lib. XII q. 16—21.

2) Albertus summa theol. II tract. 1 qu. 3 m. 3 art. 4 part. 1 p. 28[a].

Der Beweis für das Dasein Gottes aus dem gedankenmäßigen Zusammenhang der Vorgänge im Weltganzen hat uns von Anaxagoras ab begleitet. Und zwar haben die Mittelglieder gewechselt, durch welche in ihm aus der Anschauung der Welt auf die Idee Gottes geschlossen wird. Denn sie wurden in einem jeden Zeitalter durch diejenigen Begriffe von dem Zusammenhang der Natur gebildet, welche der Stand der positiven Wissenschaften entwickelt hatte. Die Funktion dieses Beweises in dem Körper der Metaphysik einer Epoche ist also abhängig von der zu derselben Zeit entwickelten Naturansicht. Dieses Grundverhältniß hat Kant's ungeschichtlicher Geist verkannt, wie er denn überhaupt den vergeblichen Versuch machte, eine Metaphysik an sich aus den Systemen zu ziehen, dabei aber in der Regel sich begnügte, die wolffischen Kompendien durch Machtspruch für diese Metaphysik an sich zu erklären. In Wirklichkeit hat jede Form des vom Kosmos auf dessen Bedingung zurückgehenden Beweises für eine vernünftige Weltursache nur einen relativen Erkenntnißwerth, nämlich in ihrer Relation zu den anderen Naturbegriffen eines Zeitalters; und auch die vollständige Begründung, welche nur im Zusammenhang des Systems selber sich vollzieht und welche den für sich ganz unzureichenden kosmologischen Schulbeweis mit dem physiko-theologischen verbindet, hat keine hierüber hinausreichende Tragweite. Sie kann nur zeigen, daß unter Voraussetzung der Begriffe, welche der Erklärung der Wirklichkeit in einer gegebenen Zeit zu Grunde gelegt werden, der Rückgang auf eine erste, zweckmäßig wirkende Ursache nothwendig ist. Der Begriff Gottes ist in ihr nur ein Glied in dem System der Bedingungen, welches den Phänomenen zu ihrer Erklärung auf einer bestimmten Stufe der Erkenntniß zu Grunde gelegt wird, und die Unentbehrlichkeit dieses Gliedes ist abhängig von der Beziehung der Annahme auf andere schon vorhandene Annahmen. So bedurfte Newton neben der Gravitation eines Anstoßes, er bedurfte eines Grundes für die Zweckmäßigkeit in den Abmessungen der Verhältnisse der Planetenbahnen; hierbei war die Gravitation nur ein Ausdruck für einen Theil der Bedingungen, und der Gott, dessen er neben ihr zu be-

dürfen erklärte, war ebenso nur der Ausdruck für einen anderen Theil dieser Bedingungen, die unter Annahme von Materie, Raum, Zeit, Ursache, Substanz zur Erklärung der Wirklichkeit ihm nothwendig erschienen. Sonach ist ein strenger Beweis für das Dasein Gottes von dem Kosmos aus so lange unmöglich, als nicht die objektive Gültigkeit eines abgeschlossenen Systems von Naturbegriffen ihm zu Grunde gelegt werden kann. — Wir heben einzelne Bedenken noch besonders hervor. Ein solcher Beweis stünde unter der Voraussetzung der Anwendbarkeit des Kausalbegriffs auf den Weltzusammenhang; wie schon mittelalterliche Philosophen feststellten, würde er nicht gestatten, auf einen Weltschöpfer zu schließen, sondern nur, nach Kant's Ausdruck, „auf einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre"; er würde nicht über eine der erkannten gedankenmäßigen Einheit proportionale Ursache hinausführen, und Schritt für Schritt haben sich in der neueren Zeit die Naturbegriffe über diese gedankenmäßige Einheit so geändert, daß der Zwang des Schlusses auf ein selbständiges, von der Welt unterschiedenes persönliches Wesen aufhörte.

Von jedem solchen einzelnen Beweis verschieden ist das ihnen allen zu Grunde liegende Bewußtsein von Gedankenmäßigkeit, welches mit der Betrachtung der Bahnen und Abmessungen der Gestirne, sowie der Formen der organischen Welt verknüpft ist: dieses drückt nur aus, daß wir über uns hinaus in ein dem menschlichen Gedanken Analoges, ihm in der Welt Entsprechendes blicken. Es ist die eine Seite des unvertilgbaren Gottesbewußtseins der Menschheit, und wie es die einzelnen Beweise hervorbringt, bleibt es bestehen, nachdem sie aufgelöst sind, aber für sich enthält es nicht die Gewißheit eines von der Welt unterschiedenen persönlichen Wesens [1].

Es giebt neben dieser Schlußart nur Eine andere, welche wir als die psychologische bezeichnen. Sie hat in der Analysis der inneren Erfahrung ihren Ausgangspunkt; hier findet sie psy-

1) Die Voraussetzung der Schlüsse aus der Welt auf einen von ihr unterschiedenen Gott, daß ein regressus in infinitum unmöglich sei, ist von Occam aufgelöst worden.

chologische Bestandtheile zu einer lebendigen und persönlichen Ueberzeugung verbunden, welche unabhängig von aller Naturerkenntniß den Frommen des Daseins Gottes versichern. So führt die freie und der Aufopferung des eignen Selbst fähige Moralität eines Wesens, welches sich doch nicht als seinen eigenen Schöpfer zu betrachten vermag, dasselbe über alle Naturbegriffe hinaus und setzt als ihre Bedingung einen göttlichen Willen. Die Art, wie wir die Vergänglichkeit in uns fühlen, alsdann den Irrthum sowie die Unvollkommenheit dessen, was wir sind, schließt, psychologisch angesehen, in sich, daß ein Maßstab für uns da ist, welcher über dies Alles hinausreicht; käme diesem Maßstab keine Realität zu, dann wäre das Gefühl von Unvollkommenheit und Schuld eine leere Sentimentalität, die die Wirklichkeit an unwirklichen Gedankenbildern messen würde. Das lebendige Bewußtsein der sittlichen Werthe fordert, daß sie nicht als Nebenerfolg des Naturzusammenhangs im Bewußtsein aufgefaßt werden, sondern als eine machtvolle Realität, auf welche die Gestaltung der Welt hingerichtet und welcher in der Weltordnung der Sieg gesichert ist. Hatte das antike Denken die in dem Beweis aus der einheitlichen Gedankenmäßigkeit des Kosmos entwickelte Seite unserer metaphysischen Besinnung zur Darstellung gebracht, so richtete sich das christliche vornehmlich auf diese andere Seite derselben, die Tiefen unseres Selbst durchmessend und die Erfahrungen des Willens aufrichtig im Innern zu vernehmen bemüht. Wol hat das Christenthum in dem monotheistischen Ergebniß der antiken Wissenschaft des Kosmos seine geschichtliche Voraussetzung und in dem Bewußtsein der Gedankenmäßigkeit des Weltganzen einen bleibenden Bestandtheil seines Gottesgedankens; aber die Gewißheit Gottes, der für es mehr als eine intelligente Ursache ist, liegt ihm in erster Linie in den Erfahrungen des Gemüths und des Willens, und die ganze Literatur der Väter und des Mittelalters ist von Schlüssen aus diesen inneren Erfahrungen auf das Dasein Gottes durchzogen, unter denen die drei oben angegebenen besonders hervortreten[1]).

1) Aus dem großen Material können keine einzelnen Belege herausgehoben werden. Thomas verweist ausdrücklich diese Begründung nur darum

Wie so Vieles im Mittelalter symbolisch ist, war damals dieser Zusammenhang der sittlichen Ordnung in Gott an der Hierarchie sichtbar, in welcher Gnade und Gewalt von Gott abwärts floßen; jedes Meßopfer ließ die Gegenwart Gottes im Diesseits gewahren.

Was so dem Frommen auf subjektive und persönliche Weise gewiß war und Kirchenväter wie mittelalterliche Schriftsteller in unzähligen Formen frei und persönlich ausgesprochen haben, das wollte die christliche Metaphysik auf einen für Alle zwingenden Schluß bringen. Und zwar hat diese psychologische Begründung die am meisten abstrakte begriffliche Fassung in dem ontologischen Beweis erhalten. Anselm setzte sich die tiefgedachte Aufgabe, eine Begründung Gottes zu finden, welche die Existenz und Beschaffenheit der Welt nicht zur Voraussetzung habe. Er leitete aus dem Begriff Gottes durch logische Analysis die Einsicht in sein Dasein ab. Die Unhaltbarkeit des so entstehenden ontologischen Beweises ist von Gaunilo bis Thomas von Aquino und von diesem bis Kant überzeugend gezeigt worden; nicht in dem abstrakten Begriff Gottes, sondern in dem lebendigen Zusammenhang des Gottesgedankens mit der Totalität des psychischen Lebens ist eine von der Wissenschaft des Kosmos unabhängige Gewißheit Gottes begründet. Dieser lebendige und natürliche Zusammenhang ist in dem früheren Beweis Anselms angemessener ausgedrückt; hier wird als Grundlage unseres Bewußtseins von verschiedenen Graden des Guten und Vollkommenen das eines höchsten Gutes, einer unbedingten Vollkommenheit aufgezeigt. So wird auf Gott als das höchste Gut geschlossen, im Unterschied von dem Schluß auf ihn als intelligente Ursache[1]).

---

aus seiner Beweisführung, weil sie keine allgemeingültige Fassung gestattet, summa theol. p. I quaest. 2 art. 1. Der Fortgang vom Streben nach dem höchsten Gut zu der Befriedigung in Gott wird in der Regel im Mittelalter nach Augustinus (vgl. S. 333) dargestellt; an ihn schließen sich die Mystiker, unter denen schon Hugo von St. Viktor den Beweis aus der Welt von der Begründung aus dem religiösen Erlebniß unterscheidet.

1) Die Voraussetzung des ontologischen Beweises, welcher aus dem esse in intellectu für das Wesen, quo majus cogitari non potest, das esse

Dem moralischen Beweis hat bekanntlich Raymund von Sabunde eine zwingende Form zu geben versucht.

Doch waren alle Versuche, dem Zusammenhang der inneren, besonders sittlichen Erfahrungen mit dem Gottesglauben die Form eines metaphysischen Beweisverfahrens zu geben, von einer ebenso vorübergehenden Bedeutung, als das Unternehmen, aus dem Kosmos einen persönlichen Gott zu erschließen. Denn die Elemente der inneren Erfahrung, aus deren Analysis diese Versuche folgerten, sind einer allgemeingültigen Darstellung nicht fähig. Ihr Gegenstand ist eben praktische Religion, und diese ist persönliches Leben. Ja dieser praktische Glaube ist so unabhängig von seiner theoretischen Darstellung, daß ein Mensch Gott gleichsam zu leben vermag, dessen intellektuelle Lage ihm das Schicksal, Gott zu bezweifeln, auferlegt hat. Daher erkannte der praktische Glaube erst im Protestantismus, als die Metaphysik des Mittelalters sich aufgelöst hatte, die wahre Beschaffenheit seiner Gewißheit.

Von der rationalen Theologie, dem Mittelpunkte des mittelalterlichen Denkens überhaupt, wenden wir uns zur rationalen Psychologie.

Sie empfing bereits von den Metaphysikern aus der Zeit des Kampfes zwischen Christenthum, Judenthum und griechisch-römischem Götterglauben ihre dauernde systematische Gestalt. Es ist dargelegt, wie die Erfahrungen des Herzens, das Studium des Seelenlebens in den ersten Jahrhunderten nach Christus in den Vordergrund traten. Schon das Ueberwiegen des Privatlebens wirkte in dieser Richtung. Alsdann lenkte die Imperatorenherrschaft alle Blicke der römischen Gesellschaft mit athemloser Spannung auf Einen Mann, und man

---

et in re erschließt, ist am deutlichsten in Anselms apologeticus c. 1 u. 3. — In dem früheren Beweis Anselms ist besonders der Satz im monologium c. 1 beachtenswerth: quaecunque justa dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. An dies frühere Beweisverfahren Anselm's schließt sich der vierte Beweisgrund des Thomas summa theol. p. I quaest. 2 art. 3.

bemerkt an Tacitus, welche Veränderung nunmehr das historische Sehen erfuhr; seine Seelengemälde der Kaiser sind der Ausdruck der veränderten Interessen der Gesellschaft. Tiefere Beweggründe traten hinzu; die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit ist der Grundzug des alternden Heidenthums. Die Grabinschriften jener Zeit zeigen, daß die Vorstellung eines kraftlosen Traumlebens in der Unterwelt nun gänzlich zurücktrat hinter die Erwartung eines höheren Lebens. „Ihr hochgelobten Seelen der Frommen," heißt es in einer solchen Grabinschrift, „führet die schuldlose Magnilla durch die elysischen Haine und Gefilde in eure Wohnungen." Das Märchen von Amor und Psyche, die beliebt werdende Darstellung der Psyche unter dem Symbol des Schmetterlings sind Sinnbilder dieser Sehnsucht. Mysteriendienste wiesen die Wege, auf welchen dies inbrünstige Verlangen das Herz der Gottheit suchte. Boëtius' schönes Werk „über den Trost der Philosophie" hat den letzten Ausblick in der Zuversicht: wenn die Seele guten Gewissens, aus dem irdischen Gefängniß erlöst, nun frei dem Himmel zustrebe, dann werde alles irdische Thun ihr als Nichts erscheinen, vor dem Genuß der Freuden des Himmels. Das Herz der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte ist das Gefühl von dem unendlichen Werthe der moralischen Person vor Gott. Die Grundlegung der Lehre von einem Reiche ewiger individueller Seelensubstanzen ist nur der wissenschaftliche Ausdruck dieser Veränderung des Seelenlebens. Nun erhebt sich über den Horizont der metaphysischen Besinnung die Geisterwelt und ihr Reich. Der literarische Ausdruck dieser Thatsache liegt in den Stylformen von Meditationen, Soliloquien, Monologien, und der einsame Verkehr des Geistes mit sich selber ist nun der tiefe Quellpunkt des wissenschaftlichen Denkens.

Plotin, der reinste und edelste Vertheidiger des mit dem Christenthum im Todeskampfe ringenden Heidenthums, zeigt in seinem System die Gemüthsverfassung der neuen, dem ächten griechischen und römischen Leben ganz fremden Zeit. War doch Ammonius, sein Lehrer, in dem neuen Seelenleben der christlichen Gemeinden aufgewachsen. Wenn nun die unsichere Ueberlieferung

noch erkennen läßt, daß schon Ammonius die Immaterialität der Seele zu erweisen unternahm [1]), so finden wir bei Plotin diesen Beweis zu einer vollständigen Metaphysik des Seelenlebens entwickelt, welche sich gegen die Theorien der Epikureer und Stoiker wendet. Mit ihm berührt sich an manchen Punkten Origenes in seiner Schrift über die Prinzipien, er löst für die im Kampfe mit den Gnostikern begriffenen christlichen Gemeinden dieselbe Aufgabe, wie Plotin für die heidnische Welt.

Plotin erweist durch eine lange Reihe von Gründen, daß die Seele als ein immaterielles Wesen existirt. — Wir heben zunächst das folgende Argument hervor: das Erkennen ist außer Stande, aus den Verhältnissen körperlicher Elemente zu einander einen geistigen Thatbestand abzuleiten, keine Zusammensetzung macht das Hervortreten von Bewußtsein, das in den Komponenten nicht vorhanden war, erklärlich; dem Vernunftlosen kann durch keine Kunst Vernunft abgewonnen werden [2]). Diese Beweisführung hat nur die Tragweite, psychisches Leben als eine für unser Erkennen von dem materiellen Thatbestand ganz unterschiedene, nie auf ihn zurückzuführende Thatsache aufzuzeigen [3]). — Aber Plotin geht in diesem Zusammenhang zu demjenigen Beweis fort, welcher in der europäischen Metaphysik die erste Stelle behauptet hat. Er war bei Plato und Aristoteles vorbereitet. P l a t o hatte mit tiefem Blicke hervorgehoben: wenn wir im Stande sind, das in verschiedenen Sinnen Gegebene zu vergleichen, Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit auszusprechen, dann kann das nur in einem von den Sinnesorganen Verschiedenen, in der Seele selber geschehen [4]). Dann hatte A r i s t o t e l e s erkannt, daß ein Urtheil: süß ist nicht weiß, unmöglich ist, wenn diese Empfindungen an ver-

1) Nemesius de natura hominis c. 2. 3.

2) Plotinus Enn. IV l. 7 p. 456 ff., gegen die Epikureer (p. 457), einige Peripatetiker (p. 458) und die Stoiker (p. 458 f.) gerichtet und ein vortrefflicher Nachweis der Unmöglichkeit einer Ableitung psychischer Thatsachen, wenn dieselben nicht schon in den Erklärungsgründen vorausgesetzt sind.

3) Vgl. S. 11 ff.

4) Plato Theaet. 185 ff.

schiedne Subjekte vertheilt werden und nicht vielmehr in demselben Subjekt zusammen bestehen [1]). Plotin unternimmt allgemein zu beweisen: wäre die Seele materiell, alsdann könnte weder Wahrnehmung noch Denken oder Wissen oder das Sittliche und Schöne vorhanden sein. Soll etwas, so schließt er hierbei, ein anderes wahrnehmen, so muß es eine Einheit sein; wenn die eintretenden Bilder, vermöge der Mehrheit der Sinnesorgane, ein Mannichfaches sind, ja innerhalb des Empfindungskreises Eines Sinnesorgans ein Mannichfaltiges in sich schließen, so müssen sie durch eine mit sich selbst identische Einheit zum Gegenstand verbunden werden; die Sinneseindrücke müssen in einer untheilbaren Einheit sich begegnen. Er drückt es in einem zutreffenden Bilde so aus: die Wahrnehmungen müssen von der ganzen Peripherie des Sinneslebens her wie Radien eines Kreises in dem untheilbaren Mittelpunkt des Seelenlebens zusammentreffen. Andern Falles würden innerlich viele Wahrnehmungen neben einander entstehen; denn Theil A der materiellen und ausgedehnten Seele würde seine Eindrücke für sich haben, ebenso B und C; dies wäre also schließlich so, als ob ein Individuum A und neben ihm ein Individuum B wahrnähme. Sind wir ferner im Stande, zwei Eindrücke unter einander zu vergleichen, von einander zu unterscheiden, dann setzt dies voraus, daß sie in einer Einheit aneinandergehalten werden. In diesem wie in anderen mehr untergeordneten Beweisen ist der große Satz von der Unvergleichbarkeit der Leistung des Bewußtseins mit dem, was wir als Vorgang den Veränderungen in der Außenwelt zu Grunde legen, von Plotin ganz vollständig durchgedacht worden. Dieser Satz hatte freilich irrthümlicher Weise für ihn eine positive metaphysische Beweiskraft; aber eine solche ist demselben auch in der ganzen weiteren Entwicklung bis auf Leibniz, Wolff, Mendelssohn, ja Lotze hin beigelegt werden; während er in Wirklichkeit nur einen negativen Werth, gegenüber jeder Art von materialistischer oder sogenannter monistischer Metaphysik hat [2]).

1) Aristoteles de anima III, 2 p. 426^b 15.

2) Plotinus Enn. IV l. 7 p. 461 ff. Bemerkenswerth auch das parallele

Diese Begründung der Lehre von seelischen Substanzen ist von Augustinus durch seinen erkenntnißtheoretischen Gesichtspunkt vertieft und befestigt worden. Er erklärt: „ich wage zu behaupten, daß ich in Bezug auf die Immaterialität der Seele nicht nur glaube, sondern ein strenges Wissen habe“ [1]). Sein Wissen sahen wir [2]) darin gegründet, daß die ganze Erkenntniß der Außenwelt dem Skepticismus, der auf diese Erkenntniß sich bezieht, erliegen muß, dagegen die Selbstgewißheit in der inneren Erfahrung aufgeht. Innere Erfahrung wird von ihm als ein Wissen erkannt, in dem uns bereits das ganze Seelenleben gegeben ist, wann die Absicht auftritt, dessen Wesen zu erkennen. Der spezifische Unterschied dieser inneren Erfahrung von aller Erkenntniß des äußeren Naturlaufs wird ausgesprochen und die Inferiorität dieser letzteren für den Erkenntnißzusammenhang wird durchschaut. — Und zwar zeigt der Inhalt der inneren Erfahrung auch dem Augustinus die Unvergleichlichkeit des geistigen Lebens mit dem Naturlauf und sonach die Unmöglichkeit einer Zurückführung der geistigen auf materielle Vorgänge. Das geistige Leben kann nicht als Qualität an dem Subjekt Körper aufgefaßt werden, denn man kann nicht die Leistungen des geistigen Lebens auf die eines materiellen Ganzen zurückführen. Insbesondere unterscheidet den Geist, daß er in jedem Punkte des Körpers ganz gegenwärtig ist und die Empfindungen der Sinne zum Gegenstande des Bewußtseins, der Vergleichung und des Urtheils zu machen vermag [3]).

Die von den Neuplatonikern und dem an sie sich anschließenden Augustinus begründete Metaphysik der Seelensubstanzen ist

---

Argument aus dem sinnlichen Gefühl p. 462. Denkt man sich die einzelne Stelle, an welche ich den Schmerz verlege, ihn empfindend und eine Mittheilung dieses Zustandes stattfindend, dann würden wir den Schmerz aller in Mitleidenschaft gezogenen Stellen, also ein Vielfaches, fühlen. Geringer die Beweisführung aus dem Denken, der Tugend 2c. — Ueber den nur negativen Werth des Schlusses vgl. S. 11 ff. 487 f.

1) Augustinus de Gen. ad litt. XII c. 33.

2) S. 331 f.

3) Belegstellen aus Augustinus habe ich S. 332 angegeben, die Hauptdarlegung war im ersten Buche de libero arbitrio.

dann von den mittelalterlichen Philosophen ausgebaut worden. Dieselben schließen sich an neuplatonisch gefärbte Quellen sowie an Augustinus an und folgern aus der Beschaffenheit geistiger Vorgänge, daß diese nicht aus der Materie abgeleitet oder in irgend einem Sinne als materiell aufgefaßt werden können [1]). Sie gehen in allen strengeren Beweisen für die Unsterblichkeit von der Vergleichung der Leistungen des psychischen Lebens mit den Eigenschaften eines Räumlichen und Körperlichen aus, folgern so den Bestand einer Seelensubstanz, und aus diesem erschließen sie die Unsterblichkeit. Wird die Beweisführung insbesondere durch die arabischen Peripatetiker feiner und mannigfaltiger entwickelt, so wird doch zugleich ihr Ausgangspunkt auf eine für die Beweiskraft nachtheilige Weise verschoben. Man geht nicht von den Thatsachen des Wahrnehmens und Vergleichens, sondern von denen einer abstrakten Wissenschaft und der in ihr gegebenen allgemeinen Begriffe aus. Dies kann an den wichtigsten der arabischen Beweise festgestellt werden, welche in der ausgezeichneten Darstellung der Destructio destructionum bei Ibn Roschd zusammengestellt sind. Der Hauptgrund ist hier: die abstrakte Wissenschaft ist untheilbare Einheit und kann sonach nur einem Subjekt zukommen, das ebenfalls untheilbare Einheit ist [2]). Im Abendlande kehren dieselben Gründe wieder, es muß eine untheilbare Seelensubstanz geben, das Untheilbare ist aber unzerstörbar [3]). Sie wurden dann durch solche von einem anderen Charakter ergänzt [4]). Die sittliche

1) Thomas contra gentil. II c. 49 ff. p. 197 ff.

2) Averroes destructio destructionum II disputatio 2 und 3 fol. 135 H ff. 145 C ff. (Ven. 1562). Das Hauptargument in der ihm von Ibn Sina gegebenen Gestalt findet sich in den Gegenbemerkungen des Ibn Roschd zu der ratio prima für die immaterielle Seelensubstanz besonders angegeben. Weitere Beweise schließen aus der Undenkbarkeit dessen, was aus der Annahme folgen würde, ein Körperorgan z. B. das Gehirn denke; alsdann wäre z. B. ein Wissen von unsrem Wissen unmöglich. — Eine sehr korrumpirte Zusammenstellung der bei den Arabern gewöhnlichen Beweise findet sich in dem Brief des Ibn Sab'in an den Kaiser Friedrich den Zweiten, der auch Fragen des Kaisers über Unsterblichkeit beantwortet.

3) So Thomas contra gentil. II c. 49—55 p. 197 ff.

4) Diese Klasse von Argumenten gut zusammgefaßt bei Bonaventura in lib. II sententiarum dist. 19 art. 1 quaest. 1.

Ordnung fordert Strafen, diese treten aber im Diesseits nicht regelmäßig ein; wir finden in uns ein natürliches Streben nach Glückseligkeit und dieses muß zur Befriedigung gelangen; aus dem teleologischen Zusammenhang der Welt in Gott folgt, daß die Schöpfung in ihr Prinzip zurückkehren muß, und wie sie von dem göttlichen Intellekt ausging, erreicht sie in geistigen Wesen ihren Abschluß [1]).

Die Beweiskraft des Schlusses auf den Bestand immaterieller Substanzen ist während des Mittelalters unerschüttert geblieben. Denn die dogmatischen Naturbegriffe der mittelalterlichen Metaphysiker boten ein Fundament für die Folgerung auf ein von der Natur unterschiedenes Geistige. Dagegen ist der weitere Schluß auf die individuelle Fortdauer der Einzelseelen schon von mittelalterlichen Denkern als unhaltbar erkannt worden. Wie im Morgenlande Ibn Roschd die individuelle Unsterblichkeit in Frage stellte, so gingen auch im christlichen Abendlande Amalrich von Bena und David von Dinanto, wahrscheinlich unter dem Einfluß arabischer Lehren, zur Leugnung der persönlichen Fortdauer fort. Und zwar zogen sie die Konsequenz der Vernunftwissenschaft, wenn sie in dem Sein, das dem höchsten Begriff entspricht, die Differenzen der Gattungen, Arten und Individuen gleichsam nur eingezeichnet vorstellten und so jedes Einzeldasein ihnen nur die vorübergehende Modifikation derselben Substanz war. Und Duns Scotus bedient sich zwar einer der oben dargelegten verwandten Betrachtungsweise, um jede Art materialistischer Vorstellung abzuwehren, aber er erkennt bereits nicht mehr an, daß die individuelle Fortdauer aus ihr folge [2]).

Das Mittelalter hat, entsprechend seinem geringeren Interesse für die wissenschaftliche Durchbildung der Begriffe von der Wirk-

---

1) Thomas contra gentil. II c. 46 p. 192 a.

2) Ueber Amalrich von Bena und David von Dinanto Hauréau histoire d. l. phil. scol. II, 1 p. 73 ff., vgl. oben S. 386 f. — Die wichtige Bestreitung der Beweisbarkeit persönlicher Fortdauer, wie sie Duns Scotus in die christliche Scholastik einführte, vgl. bei Duns Scotus reportata Paris. l. IV dist. 43 und die entsprechende Darstellung in sent.

lichkeit, das System der kosmologischen Sätze nur höchst unvollkommen entwickelt, und was es dem Erwerb des Alterthums zufügte, war ein aus dem Interesse an der transscendenten Welt stammendes Problem. Denn die Antinomien, welche die Kritik der Eleaten, Sophisten und Skeptiker in der Weltvorstellung aufgezeigt hatte, wie räumliche Endlichkeit und räumliche Unendlichkeit, Stätigkeit der äußeren Wirklichkeit und Zerlegbarkeit in diskrete Theile, wurden nun vergessen oder die Schärfe ihrer Begriffe wurde abgestumpft. Dagegen trat diejenige hervor, welche den Angelpunkt aller Kämpfe des späteren Mittelalters um die verstandesmäßige Begründung der christlichen Gottesidee bildet. Dies ist die Antinomie zwischen dem Theorem von der Ewigkeit der Welt und dem von der Schöpfung d. h. dem Ursprung der Welt in der Zeit aus dem bloßen Willen Gottes. Die Folgerichtigkeit des Weltzusammenhangs nach den der Außenwelt angehörigen Verhältnissen der Bewegungen zu einander, deren Repräsentanten Aristoteles und Ibn Roschd, der Aristoteles der Araber, waren, fand sich in Widerspruch mit der christlichen Glaubenswelt, und dies war der wichtigste Theil des sogenannten Kampfes zwischen Glaube und Unglaube im Mittelalter.

3. Innerer Widerspruch der mittelalterlichen Metaphysik, der aus der Verknüpfung der Theologie mit der Wissenschaft vom Kosmos entspringt.

Charakter der so entstehenden Systeme.

Aus der Vereinigung zweier Ströme, deren einer in Europa entsprungen war, der andere im Morgenlande, ist die mittelalterliche Metaphysik hervorgegangen. Indem sie in diesem Stadium ihre Aufgabe vollständiger umfaßte, machte sich in ihr die Antinomie zwischen der inneren Erfahrung und dem Vorstellen, dem Erkennen viel gründlicher als vorher geltend. Diese Antinomie erscheint nun als Widerspruch zwischen dem Zusammenhang der Natur, deren Begriff von der äußeren Wahrnehmung aus festgestellt wird, und der moralisch-religiösen Weltordnung, deren

Gewißheit von den inneren Erfahrungen des Willens aus in der Menschheit entstanden ist und unzerstörbar aus ihnen immer neu hervorwächst. Die Antinomie war auf dem Standpunkt der natürlichen Weltansicht, wie ihn Aristoteles begründet hatte und die Scholastik einnahm, nach welchem die eine wie die andere Weltordnung ein objektiver Zusammenhang ist, unauflösbar. Bald bewirkte sie die Ausbildung von Satz und Gegensatz in den verschiedenen Schulen, bald arbeitete sie in den einzelnen Systemen selber, dieselben durch Widersprüche zersetzend. Sie gesellte sich nun zu den Widersprüchen, an denen die Wissenschaft vom Kosmos und die Theologie bereits litten, und so trat der allgemeine durch Antinomien bestimmte Charakter der mittelalterlichen Metaphysik immer klarer hervor. Er äußerte sich in der Form ihrer Darstellung und löste jedes System in Quästionen auf, in denen Satz und Gegensatz sich an allen Stellen bekämpften. Und der Hauptwiderspruch kam an ganz verschiedenen Punkten des mittelalterlichen Systems wie ein geheimer Schaden im Blute zum Vorschein, in dem Streit zwischen dem Willen Gottes und seinem Verstande, zwischen der ewigen Welt und der Schöpfung aus Nichts, zwischen den ewigen Wahrheiten und der Oekonomie des Heils. Ja er erstreckte sich in seinen Wirkungen schließlich in die Konstruktion des großen gesellschaftlichen Dualismus der mittelalterlichen Welt.

Antinomie zwischen der Vorstellung des göttlichen Intellekts und der Vorstellung des göttlichen Willens.

Die Metaphysik als Vernunftwissenschaft, wie sie in Aristoteles ihren Abschluß gefunden, hatte die Gottheit als „Denken des Denkens“ bestimmt. In Aristoteles verkörperte sich für das Mittelalter die Thesis, nach welcher die Welt, wie sie in der äußeren Erfahrung gegeben ist, einen dem Denken angemessenen Zusammenhang bildet, welcher als Gedankenmäßigkeit, Zusammenstimmung, Zweckmäßigkeit erkannt und auf eine höchste Intelligenz zurückgeführt wird.

Die Peripatetiker des Islam standen, wie wir sahen, in Zusammenhang mit der älteren peripatetischen Schule und unter dem Eindruck der fortschreitenden Naturerkenntniß. Sie zogen aus der Art, wie vom Studium der Außenwelt aus der metaphysische Zusammenhang erscheint, eine Folgerung, welche die Vernunftwissenschaft des Aristoteles einen Schritt weiter, Spinoza und dem modernen intellektualistischen Pantheismus entgegen führte [1]. Verbleibt man innerhalb des Studiums der äußeren Wirklichkeit, so gilt das: ex nihilo nihil fit [2]. Von dieser Voraussetzung aus hält Ibn Roschd an der aristotelischen Ewigkeit der Welt fest. Der gedankenmäßige Zusammenhang dieser ewigen Welt steht nun mit dem Verstande Gottes und zugleich mit dem menschlichen Intellekt in Beziehung. Dies für die Vernunftwissenschaft grundlegende Verhältniß empfängt bei den arabischen Peripatetikern, insbesondere bei Ibn Roschd eine geänderte Fassung, indem der letztere nach dem Vorgang des Ibn Badja die menschlichen Einzelintelligenzen nicht von einander trennt, sondern als in dem universellen Verstande enthalten betrachtet. So entsteht die erste Formel dessen, was dann als unendlicher Intellekt Gottes bei Spinoza, als Weltvernunft in der deutschen Spekulation erscheint.

Diese Einheit des in der reinen Erkenntniß wirksamen Intellekts erscheint unter einem bestimmten Gesichtspunkt als berechtigte Konsequenz der aristotelischen Vernunftwissenschaft.

Abstrahirt man von den Erfahrungen des Willens, so liegt in dem isolirt betrachteten Intellekt thatsächlich ein über das Individuum hinausreichender Zusammenhang, vermöge dessen die Prämissen des Denkens von Aristoteles in das Denken des Plato

---

1) Das dritte Buch der Psychologie des Aristoteles wurde der Ausgangspunkt für die Lehre vom einheitlichen Intellekt: Alexander von Aphrodisias, Themistius, die pseudoaristotelische Theologie entwickelten sie, und die arabischen Peripatetiker benutzten die Theorien vom leidenden und thätigen Verstande bei Alexander und Themistius.

2) Die eingeschränkte Geltung des Satzes ex nihilo nihil fit hat schon Thomas von Aquino erkannt: der Satz hat keine Geltung für die transscendente Ursache, contra gentil. II c. 10. 16. 17. 37.

und weiter des Parmenides &c. zurückreichen, und die Allgemeingültigkeit der Sätze das Individuelle aufzuheben strebt. Dies Unpersönliche des Denkens erhält in dem Maße für die metaphysische Weltansicht größeres Gewicht, als das System der allgemeinen Begriffe und Wahrheiten im Geiste verselbständigt wird. Wird das Wesen des Menschengeistes im Denken gefunden, so fehlt ein Prinzip, welches dem Einzelgeiste seinen selbständigen Mittelpunkt sicherte; denn ein solches liegt nur in dem Lebensgefühl und dem Willen.

Wenden wir diese allgemeinen Sätze an. Der Intellektualismus der arabischen Peripatetiker, wie er in Ibn Roschd seinen Höhepunkt erreicht hat, findet in Vorgängen des Wissens das Band des Weltzusammenhangs, und selbst die Vereinigung der Seele mit Gott vollzieht sich ihm in der Wissenschaft. Ihm fehlt daher, in folgerichtigem Zusammenhang mit dem Grundgedanken der aristotelischen Vernunftwissenschaft, für die geistige Welt ein Prinzip der Individuation[1]); da in der Materie ein solches nur für die sinnlichen Einzelexistenzen gegeben ist. Ja Ibn Roschd ist sich der Eigenschaften des Denkens, welche die Akte desselben in verschiedenen Individuen innerlich zu Einem Vernunftzusammenhang verbinden, sehr klar bewußt. Er schließt daraus, daß das Denken das Unveränderliche zu seinem Gegenstande hat, es müsse selber ewig sein[2]). In dem über Entstehung und Untergang der Individuen hinausgreifenden Zusammenhang der Wissenschaft ist das Auftreten dieses oder jenes Denkers nur zufällig, der Verstand selber ist ewig[3]).

---

1) Averroes destructio destructionum II disp. 3 fol. 145 (Venet. 1562): nam plurificatio numeralis individualis provenit ex materia.

2) Averroes de animae beatitudine c. 3 fol. 150 ff.

3) Destructio destructionum II disp. 2 fol. 144 K, Averroes zu der ratio decima: igitur necesse est ut sit non generabilis, nec corruptibilis, nec deperditur, cum deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur ille. et ideo scientiae sunt aeternae et nec generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni . . quoniam intellectui nihil est individuitatis.

Der einheitliche Verstand entspricht der Selbigkeit der Vernunftwahrheit in den vielen Individuen[1]. Nur so ist erklärbar, daß der Intellekt das Allgemeine, und zwar nicht im Verhältniß einer durch die Materie ihm zufallenden endlichen Stellung in der Körperwelt, zu erkennen vermag[2]. Daher ist die menschliche Wissenschaft als in sich zusammenhängendes Ganze ein in Gott gegründeter, nothwendiger und ewiger Bestandtheil der Weltordnung. Sie ist unabhängig von dem Leben des einzelnen Menschen. Ex necessitate est, ut sit aliquis philosophus in specie humana[3]. — Innerhalb dieser panlogistischen Verfassung des Systems tritt von Neuem bei Ibn Roschd die pantheistische Konsequenz derjenigen Vernunftwissenschaft hervor, welche die Gedankenmäßigkeit der Welt in dem realen Zusammenhang der Gattungen und Arten sieht. Ibn Roschd's Lehre von dem ewigen und universellen Verstande entsprang näher aus der aristotelischen Ansicht von den Prinzipien der Individuation. Das Einzelwesen besteht aus Stoff und Form; nun ist Stoff den Geistern oder Seelen nicht beizulegen, ihre Form oder Wesenheit aber ist identisch; sonach müssen sie selber identisch sein[4]. — Und dem entspricht die Verschiebung des Ausgangspunktes der Beweise für die Unsterblichkeit, die wir in seiner Darlegung derselben heraushoben. In der Vereinigung mit dem von Gott ausstrahlenden „wirkenden Geiste" besteht diejenige Unsterblichkeit des Menschen=

1) Destr. destr. I disp. 1 fol. 20 M: et anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo: ac si diceres sunt eaedem ex parte formae, et multae ex parte subjecti earum . . . anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus.

2) Albertus Magnus de unitate intellectus contra Averroem c. 4. — Die Argumente sind im Text frei wiedergegeben, da sie in ihrer genauen Fassung die Spezialitäten der averroistischen Metaphysik voraussetzen. — Vgl. übrigens Leibniz, Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, welche schon Averroes zu Spinoza in Beziehung setzen.

3) Averroes de anim. beat. c. 2 fol. 149 G.

4) Averroes destr. II disp. 3 fol. 145 ff.

geistes, welche Ibn Roschd als in der Vernunftwissenschaft begründet anerkennt [1]).

Was trennt diese Theorie noch von Spinozas unendlichem göttlichen Intellekt oder von dem Panlogismus der deutschen Identitätsphilosophie? Innerhalb des naturwissenschaftlichen Denkens ist es die astronomische Konstruktion der Welt, welche Gott räumlich von der Welt sondert und den Bezirk der vollkommenen, unveränderlichen Bewegungen noch von dem der Veränderlichkeit, des Entstehens und Vergehens scheidet. So entsteht bei den arabischen Peripatetikern die emanatistische Form des Panlogismus, welche der pantheistischen vorausgeht. Das Schema entspringt, nach welchem einerseits ein Bewegungssystem sich abwärts in der Welt abstuft, andrerseits ein Wissen. Von der Wissenschaft Gottes strahlt das Wissen aus und, dem Lichte gleich, das in die trübe Atmosphäre hineinscheint, zerstreut es sich und schwächt sich ab, indem es von einem Weltkreise der Bewegung zum andern sich fortpflanzt. So trennen sich in der emanatistischen Vorstellung des Ibn Roschd Intelligenzen von einander, bis zu dem separaten Intellekt abwärts, der im menschlichen Denken sich der Seele verbindet. Das ist der ganz vergängliche Theil der berühmten Theorie des Ibn Roschd vom gesonderten einheitlichen Intellekt, welche so viele Federn im christlichen Abendlande in Bewegung setzte.

Zwischen dieser Wissenschaft von dem gedankenmäßigen Zusammenhang des Kosmos und der Lehre von einem wirklichen Willen in Gott besteht ein unauflösbarer Widerspruch. Der unerbittliche Scharfsinn des Ibn Roschd hat ihn erkannt und schließt den freien Willen in Gott durch folgende Beweisführung aus [2]). Die Welt ist entweder möglich in dem

1) Das Nähere hierüber bei Renan Averroès [3] p. 152 ff. und exakter bei Munk, Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie t. I p. 434 Note 4. — Die Verschiebung der Beweise, nach welcher Ibn Roschd hauptsächlich von der Thatsache der abstrakten Wissenschaft ausgeht, ist angedeutet und belegt S. 400.

2) Philosophie und Theologie des Averroes (Müller) S. 79 ff.

Sinne, daß aus der Wahl Gottes auch andere Eigenschaften der Dinge hätten hervorgehen können, oder in ihr ist ein höchster Zweck vermöge der angemessenen Mittel und in einem Zusammenhang, der nicht anders gedacht werden kann, verwirklicht. Nur in dem letzteren Falle existirt für uns ein vernünftiger Zusammenhang, der auf ein erstes Denken führt. „Wenn man nicht einsieht, daß es zwischen den Anfängen und den Zielpunkten in den hervorgebrachten Dingen Mittelglieder giebt, auf welche die Existenz der Zielpunkte gebaut ist, so giebt es keine Ordnung und Reihenfolge, und wenn es diese nicht giebt, so existirt kein Beweis, daß diese Wesen ein wollendes, wissendes Agens haben. Denn die Ordnung und Anreihung und das Gegründetsein der Ursachen auf die Wirkungen beweist, daß sie von einem Wissen und einer Weisheit abstammen." Den gedankenmäßigen Zusammenhang bis zu seinem ersten Prinzip erkennen, ist ihm hiernach, Gott erkennen, und die Dinge als zufällig betrachten, heißt ihm Gott leugnen. Auch ergiebt sich die Unmöglichkeit der Wahlfreiheit in Gott daraus, daß sie in ihm einen Mangel, einen leidenden Zustand, eine Veränderung voraussetzen würde. Daher bedeutet der Wille in Gott, daß die Vorstellung des vollkommensten Zweckes einen nothwendigen Zusammenhang der Verursachung in Gott in Bewegung setzt. Und dies nennt Ibn Roschd die Güte Gottes!

Stellt Thomas von Aquino hier wie überall nur ein künstliches Gleichgewicht zwischen den Sätzen und Gegensätzen her, mit welchen die Scholastik ringt[1], so hat dagegen Duns

1) Thomas von Aquino verbleibt in der Auffassung des Willens unter dem Banne des Intellektualismus; vergl. contra gentil. I c. 82 f. p. 112 a. Er verlegt aber die Antinomie in den Willen Gottes selber, indem er die Nothwendigkeit, mit welcher dieser seinen eigenen Inhalt als Zweck will, von der Freiheit unterscheidet, mit welcher er dessen Mittel in der zufälligen Welt will, da er doch auch ohne diese Mittel seine Vollkommenheit besitzen könnte; vergl. summa theol. p. I qu. 19 art. 3. Und zwar enthält nach ihm ein solcher Wille keine Unvollkommenheit, weil er sein Objekt stets in sich selber hat; vergl. ebds. art. 2. So will Gott ewig was er will, nämlich seine eigene Vollkommenheit, sonach auf nothwendige Weise; ebds. art. 3. Hiernach ist augenscheinlich Gottes Wille nach Thomas in seinem Kern nothwendig, wie sein Wissen.

Scotus[1]) diese Antinomie mit klarem Bewußtsein aufgefaßt, und er suchte sie nicht wie Ibn Roschd wegzuschaffen, indem er den Willen bei Seite brachte, sondern sein System bezeichnet den Punkt im mittelalterlichen Denken, an welchem mit derselben energischen Schärfe des Geistes der verstandesmäßige Zusammenhang in der Welt und das dem Verstande sich entziehende Walten der Freiheit anerkannt werden. Daher ist sein System von diesem Widerspruch in der Mitte zerrissen. Der Bestandtheil der Weltauffassung, welcher einen gedankenmäßigen nothwendigen Zusammenhang erkennt und ihn auf eine denkende Ursache zurückführt, ist gänzlich getrennt von dem anderen, welcher eine unableitbare Thatsächlichkeit, die eben so gut anders sein, und einen freien Willen, der wollen oder nicht wollen kann, feststellt und Beides auf ein Prinzip des Willens zurückführt. Hiervon war die Bedingung, daß er eine erste gründliche Analyse der Willensfreiheit vornahm; dieselbe zieht sich durch seine ganze schriftstellerische Thätigkeit hindurch. Er stellt sich dem Aristoteles selbständig gegenüber, welcher das Problem des Unterschieds von Wille und Denken nicht zureichend behandelt habe[2]), und thut den Schritt zu klarem Erfassen der sich selbst bestimmenden Spontaneität[3]). Diese ist eine unmittelbar gegebene Thatsächlichkeit[4]). Dieselbe kann nicht geleugnet werden; denn die Zufälligkeit des Weltlaufs ist augenscheinlich, wer sie bestreitet, müßte gemartert werden, bis er zugesteht, es sei auch möglich, daß er nicht gemartert würde; diese Zufälligkeit weist aber auf eine freie Ursache. Die Thatsache des freien Willens kann andrerseits nicht erklärt werden; denn

---

1) Ich benutze besonders Duns Scotus in sent. I dist. 1 und 2; dist. 8 quaest. 5; dist. 39 besonders quaest. 5; II dist. 25. 29. 43.

2) Duns Scotus in sent. I dist. 2 quaest. 7.

3) Vgl. mit Aristoteles S. 268 Duns Scotus in sent. II dist. 25 quaest. 1.

4) Duns Scotus in sent. I dist. 8 quaest. 5: et si quaeras, quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictoriorum, quam ad alterum, respondeo: indisciplinati est, quaerere omnium causas et demonstrationem .. principii enim demonstrationis non est demonstratio: immediatum autem principium est, voluntatem velle hoc.

daß sie der Auflösung in Vernunftzusammenhang unzugänglich ist, macht eben ihren Charakter aus. Sonach sind das Denken in Gott und der Wille in ihm zwei letzte Erklärungsgründe, deren keiner auf den anderen zurückgeführt zu werden vermag [1]). Zwar ist der Intellekt die Bedingung des Willens, aber dieser letztere kann das was der Intellekt vorstellt, wollen oder nicht wollen, ganz unabhängig von jenem. So ist in dem System des Duns Scotus Dualismus der Ausdruck der Antinomie, von welcher es bewegt ist. Er hat diese Antinomie so durchschaut, daß seine Begriffe nur in das Psychologische und Erkenntnißtheoretische umgedacht zu werden brauchen. Denn der Verstand ist nach ihm eine natürliche und nach dem Gesetze der Nothwendigkeit wirkende Kraft, in dem Willen, aber nur in ihm allein, wird der nothwendige Naturzusammenhang überschritten, und zwar ist der Wille eben frei, sofern hier das Aufsuchen einer ratio endet [2]). Schließlich hat Duns Scotus die Annahme der vom Verstande getrennten Freiheit in Gott bis zu dem Satze verfolgt, daß auch sittliche Gesetze ihm in diesem Willküratte Gottes allein begründet schienen.

So erkennt das Denken des Mittelalters die Unmöglichkeit, ein inneres Verhältniß von Wille und Intellekt in diesem höchsten göttlichen Wesen (dem Abbilde des Gegensatzes unseres wissenschaftlichen Denkens des Kosmos und unserer Willenserfahrungen in ungeheurem Maßstabe) zu entwerfen; denn es kann weder Wille in Gott noch Verstand in ihm leugnen, es vermag auch nicht eins dem andern unterzuordnen und am wenigsten kann es sie koordinirt nebeneinander stellen, als letzte objektive und einander heterogene Thatsachen, wie Duns Scotus gethan hatte.

Und wie in Ibn Roschd die eine Seite dieser antinomischen Weltordnung einseitig entwickelt worden war, so finden wir in

---

1) Duns Scotus in sent. I dist. 2.

2) In sent. II dist. 1 qu. 2: sicut non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens: ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse. Vgl. hierzu und zur ganzen Lehre vom Willen Duns Scotus quaestiones quodlibetales, quaest. 16.

dem Fortgang der Metaphysik des christlichen Abendlandes insbesondere durch Occam die andere in ihre letzten Konsequenzen fortgeführt[1]). Jene mußte im weiteren Verlauf in dem Panlogismus endigen, diese mußte die Metaphysik zerstören und der inneren Erfahrung sowie dem in ihr gegebenen Willen Raum machen. Jene führt zu Spinoza und Hegel, diese zu den Mystikern und Reformatoren. Indem aber in der Metaphysik selber das Prinzip des Willens, ja der Willkür geltend gemacht wird, zersetzt der hierin liegende Widerspruch zwischen der Form und dem Inhalt die Metaphysik, deren Wesen deduktive Folgerichtigkeit ist, und er erscheint in Occam und seinen Schülern als Frivolität und als Flucht in ein supranaturales asylum ignorantiae, während zugleich ein tiefer Ernst in der Behauptung des großen Prinzips der Willenspersönlichkeit und ihrer freien Macht gegenüber aller Autorität und aller leeren Abstraktion in Occam sich geltend macht.

Indem Occam so die Antithesis der Antinomie ebenso einseitig entwickelte, wie Ibn Roschd die Thesis ausgebildet hatte, empfing nunmehr der Nominalismus einen Lebensgehalt. Dieser hatte in Roscellinus mit unfruchtbarer Negativität die Begriffe, welche ein Allgemeines oder ein Ganzes aussprechen, verneint, während gerade auf den letzteren die ganze theologische Dogmatik als Lehre von der Oekonomie des Heils beruhte. Jetzt wirkte das Prinzip der Erfahrung, welches bisher nur eine unfruchtbare Erinnerung des Alterthums und ein todtes Spiel des Verstandes gewesen war, positiv und aufbauend. Es hat in Roger Bacon das Studium der Außenwelt, in Occam die selbständige Betrachtung der inneren Erfahrung begründet. Occam ist die mächtigste Denkerpersönlichkeit des Mittelalters seit Augustinus. Wie er die Independenz des Willens verkündete, so hat er sie auch kämpfend in seinem Leben dargestellt. Ihn be-

1) Die parallele Erscheinung im Morgenlande fehlt auch hier nicht. Die Mutakalimun substituirten dem Kausalzusammenhang der Natur unmittelbare Einzelakte Gottes und führten so den Weltlauf als zufällig auf den göttlichen Willen zurück.

seelt das moderne Prinzip der unabhängigen Willensmacht der Person. Das Objekt des Wissens sind die Einzeldinge; die allgemeinen Begriffe Zeichen; das Band zwischen ihnen und dem göttlichen Intellekt, das alle Vernunftwissenschaft zusammengehalten hatte, ist zerrissen; und die praktische Theologie selber wird zersetzt von dem Gegensatz der scholastischen Verstandeserörterung als ihrer Form, und der Willenserfahrung als ihres Inhaltes.

Als Luther, ein eifriger Leser Occam's, die Independenz der Erfahrungen des Willens aussprach und den persönlichen Glauben von aller Metaphysik auch in Bezug auf die Form sonderte, da war die Metaphysik des Mittelalters durch eine freiere Gestalt des Bewußtseins abgelöst. Aber so langsam arbeitet die Wahrheit in der Geschichte, daß die altprotestantische Dogmatik wie in einem Schattenspiel die Begriffe der mittelalterlichen theologischen Metaphysik wieder erscheinen ließ. Die Gedankenmäßigkeit der äußeren Welt ist die Grundvoraussetzung der Wissenschaft, und das System der Erscheinungen nach dem Satze vom Grunde ist ihr Ideal; wo aber die Erfahrungen des Willens und des Gemüths beginnen, hat eine solche Erkenntniß keine Stelle mehr.

Antinomie zwischen der Ewigkeit der Welt und ihrer Schöpfung in der Zeit.

Die Antinomie, welche die mittelalterliche Metaphysik im Innersten zerreißt, setzt sich in die Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt fort. Der Wissenschaft vom Kosmos ist die Welt ewig, der Erfahrung des Willens Schöpfung aus Nichts in der Zeit. Die arabischen Peripatetiker sind die Repräsentanten der ersteren Lehre, und wie die Leugnung der Unsterblichkeit hat die Ueberzeugung von der Ewigkeit der Welt und der Unabhängigkeit der Materie dem abendländischen Mittelalter die Gestalt des Ibn Roschd zu einem Typus des metaphysischen Unglaubens gemacht. Von Albertus ab bekämpft die abendländische Metaphysik diese Ueberzeugung mit einleuchtenden Gründen. Sie versucht ihrerseits vergeblich, die

Schöpfung der Welt aus Nichts in der Zeit vorstellig zu machen und in einer Wissenschaft vom Kosmos ihr einen Platz zu bestimmen.

Die Lehre von der Ewigkeit der Welt war innerhalb der aristotelischen Wissenschaft nothwendig [1]. Es giebt innerhalb der kosmischen Anschauung von dem System der Bewegungen keinen Weg zu dem Gedanken eines bewegungslosen Zustandes oder gar zu dem einer Abwesenheit der Materie: dieses System muß als ewig gedacht werden. Der Satz: aus Nichts wird Nichts fordert die Ewigkeit der Welt und schließt jede Schöpfungslehre aus [2].

Die christliche Schöpfungslehre war der vorstellungsmäßige Ausdruck für die innere Erfahrung der Transscendenz des Willens gegenüber der Naturordnung, wie sie in dem Vermögen, sein Selbst aufzuopfern, ihre höchste Erfahrung hat. Sie verneinte den Naturprozeß als Welterklärung, mochte er emanatistisch oder naturalistisch gedacht werden [3], sowie die Einschränkung des göttlichen Vermögens durch eine Materie. Aber sie vermochte ihren positiven Gehalt nur durch die für die Vorstellung unvollziehbaren Formeln: „ex nihilo“, „nicht aus dem Wesen Gottes“, „in der Zeit“ auszudrücken [4].

Aus dem Gegensatz dieser beiden Begriffe entsteht eine Antinomie, sofern das religiöse Bewußtsein die Beziehung Gottes

---

1) Vgl. S. 268.

2) Renan (Averroès [3] 108 ff.) giebt eine Erörterung des Ibn Roschd aus dem großen Kommentar desselben zur Metaphysik des Aristoteles (Buch XII) in Uebertragung, welche über diese Thesis sich zureichend ausspricht.

3) Thomas contra gentil. I c. 81 sq. p. 111 [a]; IV c. 13 p. 540 [a]: Deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens.

4) Die Formel ex nihilo ist die Uebertragung von 2 Makk. VII, 28; in der Stelle war möglicherweise das Nichtseiende in platonischem Sinne zu verstehen; schon Hermas mandatum 1 (Pastor, herausgeg. v. Gebh. u. Harn. p. 70): ὁ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. — Die Begründung der Antithesis, nämlich der Schöpfungslehre z. B. Thomas contra gentil. II c. 16 p. 145 [a].

zur Welt irgendwie zu erkennen sich auf dem unkritischen Standpunkt genöthigt findet. Denn unter den Bedingungen des Vorstellens und Erkennens muß die Welt entweder ewig oder in der Zeit entstanden und entweder aus der Materie geformt oder aus Nichts geschaffen gedacht werden. Und zwar kann jedes dieser beiden Glieder durch Aufhebung des anderen gesetzt werden.

Das Ringen des Mittelalters mit dieser Antinomie stellt sich darin dar, daß Satz wie Gegensatz durch entscheidende Gründe vernichtet werden, aber die Versuche einer befriedigenden positiven Aufstellung vergeblich sind. Dieser Streit besteht seit dem Anfang des achten Jahrhunderts zwischen den arabischen Theologen und Philosophen, aber insbesondere die Epoche von Ibn Roschd, Albertus Magnus und Thomas von Aquino ist erfüllt von ihm. — Einerseits wird die Existenz der Materie und die Ewigkeit der Welt von der christlichen Philosophie widerlegt. Langsam war die Lehre von der Formung der Materie seit Ibn Sina bei den arabischen Peripatetikern herangewachsen; in Ibn Roschd empfing sie ihre härteste Form, da nach ihm in der Materie die Formen keimartig liegen und durch die Gottheit hervorgezogen werden (extrahuntur), und wie diese Lehren in's Abendland dringen, nimmt Albertus den Kampf gegen sie auf. Die Unmöglichkeit der Ewigkeit der Welt wird von Albertus daraus erwiesen, daß von dem gegenwärtigen Zeitmoment ab rückwärts nicht eine unendliche Zeit verflossen sein kann, da sonst dieser Zeitmoment nicht eintreten konnte [1]).

1) Albertus Magnus summa theol. II tract. 1 qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 55 a ff. Vgl. Kant 2, 338 ff. (Rosenkr.). Eine gute Darstellung im Kusari, wo der erste Lehrsatz der Medabberim (das heißt der philosophirenden arabischen Theologen) so gefaßt ist: „Zuerst muß man die Erschaffenheit der Welt feststellen und dies durch Widerlegung des Glaubens an die Nichterschaffenheit bestätigen. Wäre die Zeit ohne Anfang, so wäre die Zahl der in dieser Zeit bis jetzt bestandenen Individuen unendlich; was unendlich ist, tritt aber nicht in die Wirklichkeit, und wie sind jene Individuen in die Wirklichkeit getreten, da sie ja der Zahl nach unendlich sind?" . . . . „was in die Wirklichkeit tritt, muß endlich sein, was aber unendlich ist, kann nicht in die Wirklichkeit treten." Also hat die Welt einen Anfang. Kusari übers. von Cassel [2] S. 402. Ebenso bestimmt schon bei Saadja

Und die Unmöglichkeit einer Materie neben Gott wird daraus gezeigt, daß sie Gott einschränken und sonach seine Idee aufheben würde. — Andrerseits weisen die Araber nach, daß in dem Zusammenhang der natürlichen Weltansicht die Schöpfung nicht gedacht werden kann. Denn, wie Ibn Roschd richtig folgert, die Entstehung aus Nichts in der Zeit hebt den Grundsatz der Wissenschaft: ex nihilo nihil fit auf. Eine Veränderung, für welche von außen ein Grund nicht vorliegt und die von innen nicht aus einer anderen Veränderung folgt, kann nicht gedacht werden [1]. Vertheidigen sich Albertus und Thomas hiergegen durch die Unterscheidung des natürlichen Bewegungssystems und der transscendenten Ursache [2]: so sind wir hier bei einem Uebergang aus dem Uebersinnlichen zu den Naturvorgängen angekommen, welcher sich der Vorstellbarkeit entzieht. Daher denn schon von Thomas ab die Schöpfung dem Glauben überlassen und von der Metaphysik ausgeschlossen wurde.

Eine andere Antinomie ist mit dieser verknüpft, führt aber bereits in die metaphysische Behandlung der Geisteswissenschaften. In Gottes Verstande ist die Wirklichkeit in ewigen Wahrheiten und in der Form des Allgemeinen gegeben, in seinem Willen als Geschichte, und in dem Zusammenhang derselben ist es gerade die einzelne Person, auf welche der göttliche Wille sich bezieht.

Diese Antinomien können in keiner Metaphysik aufgelöst werden.

So entsteht der innerlich widerspruchsvolle Charakter der mittelalterlichen Metaphysik. Der objektive und denknothwendige

Emunot, übers. v. Fürst S. 122, und anders gewendet bei Maimuni, More Nebochim I c. 74, 2 (Munk I, 422).

1) Averroes destruct. destr. I disp. 1 fol. 15 ff.

2) Besonders Thomas contra gentil. II c. 10. p. 140 b; c. 16 sq. p. 145 a; c. 37 p. 177 a und summa theol. I qu. 45 art. 2: antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione. et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Zusammenhang der Welt findet sich gegenüber den freien Willen in Gott, dessen Ausdruck die geschichtliche Welt, die Schöpfung aus Nichts und die moralisch-religiöse Ordnung der Gesellschaft sind. Hier begegnen wir der ersten, noch unvollkommenen Form eines Gegensatzes, welcher die Metaphysik von innen zerstören und eine selbständige Geisteswissenschaft der Naturwissenschaft gegenüberstellen mußte. Ja Kant's Kritik der Metaphysik empfing ihre Richtung durch diese Aufgabe, den nothwendigen Kausalzusammenhang mit der moralischen Welt zusammenzudenken.

Oder wie sollte die objektive Unveränderlichkeit eines den Einzelthatsachen vorhergehenden und ihre Bedeutung zeitlos ausdrückenden Ideenzusammenhangs in einem Willen Bestand haben, der lebendige Geschichte ist, dessen Vorsehung auf das Einzelne sich richtet und dessen Thaten Einzelrealität sind? Mit formaler Geschicklichkeit haben Albert der Große und Thomas einen Vertrag dieser Begriffe miteinander errichtet. Duns Scotus zerreißt ihn. Er erkennt neben dem Intellekt einen freien Willen in Gott an, welcher auch eine ganz andere Welt hätte hervorbringen können [1]), und damit ist der denknothwendige metaphysische Zusammenhang so weit aufgehoben, als dieser freie Wille reicht, welcher den rationalen Zusammenhang ausschließt. — Und entsteht weiter die Aufgabe, Verstand und Willen in Gott, diese sich befehdenden Abstraktionen, in einen psychologischen Zusammenhang zu setzen, so finden wir eine solche Vorstellung natürlich insgeheim durch die ungeeignete Analogie des menschlichen Bewußtseins geleitet; romanhafte Spiegelbilder unseres eigenen Seelenlebens, auseinandergezogen in's Große, treten uns gegenüber. So gewiß die Persönlichkeit Gottes in unserem Leben als Realität gegeben ist, weil wir uns selbst gegeben sind, so gewiß können wir doch nur durch eine spielende Uebertragung in die Gottheit uns versetzen, wobei dann der Wider-

---

1) Duns Scotus in sent. I. dist. 8 qu. 4. 5. Die voluntas ist eben dadurch voluntas, daß eine ratio für den Zusammenhang, aus welchem der Willensakt hervorgeht, nicht aufgestellt werden kann, vgl. ebds. II dist. 1 qu. 2. Die Unterscheidung eines ersten und zweiten Verstandes in Gott (ebds. I dist. 39) löst die so entstehende Antinomie nicht auf.

spruch zwischen einem solchen von uns ersonnenen Wesen und dem Schöpfer Himmels und der Erde hervortritt. Eitle Träume! — Occam läßt für den rationalen Zusammenhang keinen Schlupfwinkel in Gott übrig.

Wie sollte, nachdem die Allgemeinbegriffe als Schöpfungen der Abstraktion anerkannt sind, ein Dasein derselben in Gottes Verstande abgesondert von dem Willen, als dem Erklärungsgrund der einzelnen Dinge, gedacht werden können? Eine solche Annahme wiederholt nur den Irrthum von einem System der Gesetze und Ideen, welches, der Wirklichkeit vorausgehend, dieser seine Gebote auflege. Gesetze sind nur abstrakte Ausdrücke für eine Regel der Veränderungen, Allgemeinbegriffe Ausdrücke für das im Kommen und Gehen der Objekte Verharrende. Verlegt man dagegen den Ursprung dieses Systems von Ideen und Gesetzen in die That Gottes, so entsteht der andere Widersinn, daß der Wille Wahrheiten schafft. Es giebt eben hier keine metaphysische, sondern nur eine erkenntnißtheoretische Auflösung. Die Provenienz dessen, was ich Ding, Wirklichkeit nenne, ist eine andere als die Provenienz dessen, was ich als Begriffe und Gesetze, sonach als Wahrheiten im Denken entwickle, zu dem Zwecke entwickle, diese Wirklichkeit zu erklären. Indem ich von dieser Verschiedenheit des psychologischen Ursprungs ausgehe, kann ich zwar die Schwierigkeiten nicht auflösen, aber ihre Unauflösbarkeit erklären und die Fragestellung, in der sie entstanden, als eine unrichtige nachweisen.

Wie sollte der Streit, ob Gott die Welt, wie sie ist, geschaffen, weil sie so gut ist, oder ob sie gut ist, weil er sie so schuf, geschlichtet werden können? Jede Erörterung dieser Fragen setzt einen Gott, der will, aber in dem das Gute noch nicht ist, oder einen solchen, in dem die intelligible Welt des Guten ist, der aber noch nicht will. Weder jener noch dieser ist ein wirklicher Gott, und so ist diese Metaphysik nur ein Spiel der Abstraktionen.

Siebentes Kapitel.

Die mittelalterliche Metaphysik der Geschichte und Gesellschaft.

Die Metaphysik des Mittelalters erwies in ihrer klassischen Zeit, daß die menschlichen Seelen immaterielle unsterbliche Substanzen sind. Als dann mit Duns Scotus die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit bestritten zu werden begann, blieb die Erörterung hierüber eine Streitfrage der Schulen und gewann auf die Ueberzeugungen keinen Einfluß; die Leugnung individueller Fortdauer ist nur in dem engen Kreise radikaler Aufklärung aufgetreten, welcher vorwiegend unter arabischem Einfluß stand. So sind immaterielle Substanzen verschiedener Art für den mittelalterlichen Menschen ein metaphysisches Reich; Engel, böse Geister und Menschen. Sie bilden unter Gott als ihrem Haupte eine Hierarchie der Geister, deren Rangordnung sich in der vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts unter dem Namen des Dionysius Areopagita aufgetauchten Schrift von der himmlischen Hierarchie mit Reinlichkeit beschrieben und festgestellt fand. Diese Hierarchie erstreckt sich von dem Throne Gottes bis zu der letzten Hütte und bildet die ungeheure für den mittelalterlichen Geist greifbare Realität, welche allen metaphysischen Spekulationen über die Geschichte und die Gesellschaft zu Grunde lag.

Es bestand kein Bedenken mehr, die metaphysische Beweisführung auf diese geistige und gesellschaftliche Welt auszudehnen. Thomas von Aquino erwies vermittelst der von den Neuplatonikern zuerst ausgeführten Gründe, umfassender aus dem teleologischen Zusammenhang der Welt in Gott, daß ein Reich endlicher Geister besteht und die Schöpfung in ihm zu ihrem Prinzip zurückkehrt: wie sie von dem göttlichen Intellekt ausging, so muß sie in geistigen Wesen ihren Abschluß erreichen[1]). Ja er leitet durch ein weiteres metaphysisches Schlußverfahren die

1) Thomas contra gentil. II c. 46 p. 192 a; c. 49 ff. p. 197. 198.

Gliederung der Geisterwelt ab, nach welcher Gott getrennt ist vom Reiche der Engel, dieses von dem der menschlichen Seelen [1]). Und so hat die mittelalterliche Philosophie eine vollständige Metaphysik der geistigen Substanzen geschaffen, die lange in dem Denken der europäischen Völker ihre Macht behauptet hat, auch nachdem seit Duns Scotus die Angriffe gegen sie beständig an Ausdehnung und Gewicht zunahmen.

Wir nähern uns der erhabenen Konception des Mittelalters, welche nun der Metaphysik der Natur als der Schöpfung des griechischen Geistes zur Seite trat. Sie besteht in der auf die Lehre von den geistigen Substanzen gegründeten Philosophie der Geschichte und Gesellschaft. Wie vielfach auch das mittelalterliche Denken von dem der alten Völker abhängig gewesen ist: hier ist es schöpferisch, und die am meisten auffälligen Züge in der politischen Thätigkeit des mittelalterlichen Menschen sind durch dieses System von Vorstellungen mitbedingt; mag man nun den theokratischen Charakter der mittelalterlichen Gesellschaft betrachten oder die Macht der Kaiseridee in derselben oder die der Einheit der Christenheit, wie sie am gewaltigsten in den Kreuzzügen hervortritt. So zeigt sich von neuem, wie bedeutend die Funktion gewesen ist, welche die Metaphysik innerhalb der europäischen Gesellschaft auszuüben hatte. Es wird zugleich sichtbar, wie vor ihr, während sie voranschritt, eine unlösbare Antinomie nach der anderen sich aufthat, da sie doch keine wirklich gelöst hinter sich zurückließ. Sie gleicht den sagenhaften Helden, welche, je mehr sie ringen, um so fester sich in Banden verstrickt finden.

Die geistigen Substanzen, welche das Reich Gottes bilden, werden von dieser Metaphysik in ihrem Mittelpunkt, als Willen, gefaßt und so besteht nach ihr das menschliche und geschichtliche Leben in dem Zusammenwirken des Wollens dieser geschaffenen Substanzen mit der göttlichen Providenz, welche in ihrer Willensmacht sie alle ihrem Ziele entgegenführt.

---

1) In demselben Zusammenhang der Argumentation ebendaselbst vo p. 199b ab entwickelt.

Dieses Schema des Lebens ist von der Betrachtungsweise der Alten ganz verschieden. Dieselben hatten an dem Kosmos ihre Auffassung der Gottheit gebildet, und selbst ihre teleologischen Systeme kannten nur eine Gedankenmäßigkeit des Weltzusammenhangs. Hier tritt Gott in die Geschichte und lenkt die Herzen zur Verwirklichung seines Zweckes. Daher wird hier der Begriff der Gedankenmäßigkeit der Welt durch den der Verwirklichung eines Planes in ihr ersetzt, für welchen jene ganze Gedankenmäßigkeit nur Mittel, nur Apparat ist. Ein Ziel der Entwicklung steht fest und so empfängt der Gedanke des Zweckes einen neuen Sinn.

Indem dieser Plan Gottes mit der Freiheit des Menschen zusammengedacht werden soll, tritt in den Mittelpunkt der christlichen Metaphysik der Geschichte das Problem, welches durch die Antinomie der Freiheit und eines objektiven den Menschen bestimmenden Weltzusammenhangs gebildet wird. Dasselbe entspricht innerhalb der realen geschichtlichen Welt dem, welches wir während des Mittelalters in der Vorstellung Gottes aus der Antinomie zwischen dem denknothwendigen Zusammenhang und dem freien Willen hervortreten sahen[1]). Es hat von dem Gegensatz der griechischen und lateinischen Väter und dem pelagianischen Streite ab mannichfache Formen angenommen. Aber so wenig einst das Verhältniß des Bestandes der Ideen zu dem Dasein der Einzeldinge hatte widerspruchslos gedacht werden können, war nun die innere Beziehung des schaffenden, erhaltenden und leitenden göttlichen Willens zu Freiheit, Schuld und Unglück menschlicher Willen der Aufklärung durch irgend eine begriffliche Zauberformel fähig. Wie es dort unmöglich war, ein objektives und widerspruchsloses System auf dem Begriff der Substanz aufzubauen, so gelang es hier nicht, eine reale innere Beziehung zwischen den Bestandtheilen des Systems von Ursachen und Wirkungen, welche für den Willen Raum gelassen hätte, dem Begriff der Kausalität abzugewinnen. Die Formel, zu welcher an diesem Punkte das metaphysische Denken des Mittelalters gelangte, war die folgende.

---

1) S. 403 ff.

Alles Wirken eines endlichen Subjektes, sei es ein Naturding oder ein Wille, empfängt in jedem Augenblicke die Kraft zu seiner Leistung von der ersten Ursache. Doch verhält sich das Wirken der endlichen Substanzen zu dem der ersten Ursache nicht einfach wie das mittlere Glied einer Verkettung von Ursachen rückwärts zur ersten Ursache oder Substanz. Die Wirkung, welche ein endliches Geschaffenes, sonach auch der Wille, hervorbringt, ist ganz bedingt durch seine Beschaffenheit und ebenso ganz durch die der ersten Ursache. Das endliche Reale ist in der teleologischen Ordnung gleichsam ein Instrument in der Hand Gottes, und dieser verwendet es der Natur dieses Realen gemäß, wenn auch in seinem Zweckzusammenhang. So gebraucht Gott den Willen des Menschen gemäß der Beschaffenheit desselben, welche Freiheit einschließt, und in der Richtung seines letzten Ziels, welches die Aehnlichkeit mit ihm selber, sonach wiederum die Freiheit in sich faßt[1]). Aber vergeblich versuchen nun die Formeln, welche Thomas entwarf, sich hindurchzuwinden zwischen dem Deismus, welcher für Gott etwa die Vollkommenheit der Leistung beansprucht, welche dem Erbauer einer Maschine zukommt, sodaß seine Welt nicht beständiger Nachhilfe bedarf, und dem Pantheismus, nach welchem aus der beständigen Erhaltung des gesammten Einzelwesens auch die gänzliche Verursachung aller von ihm ausgehenden Wirkungen folgt. Widersprüche quellen überall hervor, sobald man anstatt erkenntnißtheoretisch den Ursprung dieser verschiedenen Bestandtheile unserer Vorstellung vom Leben aufzuzeigen und so die blos psychologische Bedeutung dieser Antinomie klarzulegen, das Unvereinbare durch künstliche Veranstaltungen in Harmonie bringen will. Kausalzusammenhang können wir nicht denken, wo wir Freiheit denken. Eben so wenig können wir beide äußerlich von einander abgrenzen. Und welche Art solcher äußerlichen Abgrenzung wir versuchen mögen, dieselbe vermag nicht die Schöpfung der endlichen Wesen durch Gott in solcher Weise faßbar zu machen,

---

1) Thomas contra gentil. III c. 66—73, besonders p. 364[a], 367[a], 371[a], 375[a].

daß Gott von der Urheberschaft des Bösen freigesprochen werden könnte; sie vermag nicht den Widerspruch zwischen dem göttlichen Vorherwissen und der Freiheit des Menschen aufzulösen.

Die veränderte Anschauung des Reiches der Geister spiegelt sich in der von den christlich gewordenen romanisch=germanischen Völkern geschaffenen Dichtung des Mittelalters, in den ritterlichen Epen so gut als in Dantes göttlicher Komödie. Nicht mehr in sich geschlossene Typen allein, welche gegeneinander in Wirksamkeit treten, erscheinen in dieser Dichtung, sondern Geschichte des Seelenlebens, insbesondere des Willens, wie denn Augustinus sagt: immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt, alsdann Auffassung dieser Geschichte des Willens nach ihren Beziehungen zu dem providentiellen Willen Gottes; in dieser Auffassung ist aber ein ungelöster Zwiespalt zwischen der inneren freien Entwicklung und dem dunklen Hintergrund von Kräften aller Art, die ihn beeinflussen.

Das Reich der Einzelgeister verwirklicht nun einen metaphysischen Zweckzusammenhang, welcher in der Offenbarung ausgesprochen ist. Hierin stimmt das ganze europäische Mittelalter überein, und nur die Frage, wie viel von diesem Inhalt aller Geschichte in Begriffen erkannt werden kann, wird ungleich entschieden.

Die Metaphysik des Verlaufs der Geschichte und der Organisation der Gesellschaft hat während des Mittelalters ihre letzten Gründe in dem Bewußtsein, daß der ideale Gehalt dieses Verlaufs und dieser Organisation in Gott angelegt, in seiner Offenbarung verkündigt und nach seinem Plane in der Geschichte der Menschheit verwirklicht ist und sich weiter verwirklichen wird. Hiermit war gegenüber dem Alterthum ein Fortschritt von großer Bedeutung vollzogen. Das Zweckleben der Menschheit, wie es in den Systemen der Kultur sich entfaltet und durch die äußere Organisation der Gesellschaft wirkt, wurde als ein einheitliches System erkannt und auf ein erklärendes Prinzip zurückgeführt. So erlangte die Erkenntniß des inneren Zusammenhangs in den Vorgängen der menschlichen Gesellschaft ein In=

teresse, das von der Absicht technischer Anweisung für das Berufsleben ganz unabhängig war[1]). Diese Erkenntniß wurde jetzt bald in der Zelle des Mönchs durch vertiefte Versenkung in den Gedanken von der Vorsehung Gottes gesucht, bald von den Publizisten der Kurie wie des kaiserlichen Hofes im Dienste der Parteien verwerthet.

Aber war schon die Methode der aristotelischen Staatswissenschaft darin ungenügend gewesen, daß sie für die Zergliederung nicht Kausalbegriffe aus durchgebildeten weiter zurückliegenden Wissenschaften benutzen, sonach die einzelnen Zweckzusammenhänge, wie Wirthschaftsleben, Recht, Religion 2c. nicht durch analytische Erkenntniß sondern nur durch unvollkommene Vorstellungen von einer in der Physis angelegten Zweckmäßigkeit erklären konnte[2]): das Mittelalter war noch viel weniger geneigt, die Zusammenhänge, wie sie in den einzelnen Kultursystemen sich darstellen und schließlich der äußeren Organisation der Gesellschaft zu Grunde liegen, methodisch zu zergliedern und die so gewonnenen Theilinhalte der gesellschaftlichen Wirklichkeit für die Erklärung zu verwerthen. Zudem enthielt die gesellschaftliche Wirklichkeit, wie sie sich ihm darbot, die Inhaltlichkeit des geschichtlichen Lebens noch auf einer niederen Stufe von Differenzirung. Das Auge des Betrachters sah damals in jedem geistigen Inhalt den Zusammenhang mit dem Gesetze Gottes oder den Widerstreit gegen dasselbe. Religion, wissenschaftliche Wahrheit, Sittlichkeit und Recht wurden nicht als relativ selbständige Zweckzusammenhänge vom mittelalterlichen Denken aufgefaßt, sondern für dieses war Ein Idealgehalt in ihnen, und erst seine Verwirklichung unter den Bedingungen der Natur und That des Menschen schien die Verschiedenheit dieser Lebensformen hervorzubringen. So sah man in Gott, sofern er das Vernunftideal in sich enthält, den Quell des Naturrechtes, welches als eine bindende Norm, und zwar die höchste, folglich als wirkliches Recht aufgefaßt

---

1) Vgl. S. 295 f.
2) Vgl. S. 292 ff.

wurde [1]). Daher wurde die ideale Inhaltlichkeit des geschichtlichen Lebens nicht wie sie in diesem wirklich da ist, als Recht, Sittlichkeit, Kunst ꝛc. analysirt und dargestellt, sondern sie wurde in einförmiger und erhabener Unbestimmtheit in Gott aufgesucht, und alle nähere Erklärung wurde dem System von Bedingungen anheimgegeben, unter welchen dieser ideale Gehalt auf dem Schauplatz der Erde sich verwirklicht. So hat diese mittelalterliche Metaphysik der Gesellschaft das Problem der Geisteswissenschaften in weltumspannendem Geist gestellt, aber anstatt seiner methodischen Auflösung nur ein grandioses theologisches Schema der Gliederung geschichtlichen Lebens entworfen.

Daher besitzt das Mittelalter kein anderes Studium der allgemeinen Eigenschaften des Rechts, der Sittlichkeit ꝛc. als dies metaphysische. Und wie die Grundlegung der Metaphysik von dem Widerspruch zwischen dem Willen Gottes und dem nothwendigen Zusammenhang des Kosmos in seinem Verstande, zwischen der Oekonomie des Heils und den ewigen Wahrheiten innerlich zerrissen wird, so setzt sich derselbe in die Metaphysik der Gesellschaft fort. Die so entstehende Antinomie tritt zu der zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Providenz. Willensgebot und Willensakt in Gott, durch sie gesetzte Institution und Thatsächlichkeit sind in bald verschwiegenem bald laut ausbrechendem Widerstreit mit der Konstruktion aus der Nothwendigkeit des Gedankens. Das Nachfolgende wird zeigen, daß Wille und Plan Gottes der mächtigere Theil dieser theologischen Metaphysik waren; wie sie denn auch das letzte Wort behielten.

1) Am klarsten entwickelt in Thomas von Aquino summa theol. II, 1 quaest. 90 ff. (wo seine Rechtsphilosophie beginnt): 1) lex = quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata (quaest. 90 art. 4); 2) lex aeterna = (da Gott als Monarch die Welt regiert) ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens (quaest. 91 art. 1); diese lex aeterna ist bindende Norm oberster Art und Ursprung jeder anderen bindenden Norm; 3) lex naturalis = participatio legis aeternae in rationali creatura; durch eine Participation des Menschen an dem ewigen Gesetz entsteht aus der lex aeterna in Gott die lex naturalis, welche die überall gleiche Norm der menschlichen Handlungen bildet (quaest. 91 art. 2).

Von dem durch die Offenbarung vermittelten Bewußtsein des Idealgehaltes von Weltlauf und Geschichte geht nun das Licht aus, welches dieser mittelalterlichen Metaphysik der Gesellschaft den inneren Zusammenhang der Weltgeschichte erleuchtet.

Die Einheit der Weltgeschichte liegt in dem Plane Gottes. „Es ist nicht zu glauben", sagt Augustinus, „daß Gott, der nicht allein Himmel und Erde, nicht allein den Engel und den Menschen, sondern auch das Innere des kleinen so leicht mißachteten Thieres, das Flügelchen des Vogels, die kleine Blüthe des Grases und das Blatt des Baumes ohne eine Angemessenheit ihrer Theile und gleichsam eine friedliche Harmonie nicht hat lassen wollen, die Reiche der Menschen, ihre Herrschafts- und ihre Abhängigkeitsverhältnisse von der Gesetzgebung seiner Providenz hätte ausschließen wollen" [1]). Dieser Zusammenhang des Planes der Vorsehung ist in Anfang, Mitte und Ende durch die Offenbarung festgestellt. Der Stammvater der Menschen, in welchem alle sündigten, Christus, in dem alle erlöst wurden, und die Wiederkunft, in der über alle gerichtet wird, sind solche feste Punkte, zwischen denen nun die Deutung der Thatsachen der Geschichte ihre Fäden zieht. Diese Deutung ist ausschließlich teleologisch. Die Glieder des geschichtlichen Verlaufs werden nicht als die einer Kausalreihe, sondern als die eines Planes betrachtet. Die Frage, welche folgerecht an die einzelne geschichtliche Thatsache gestellt wird, ist nicht die nach ihrer ursächlichen Beziehung zu anderen Thatsachen oder allgemeineren Verhältnissen, sondern die nach ihrer Zweckbeziehung zu diesem Plan. Daher bedienen sich die mittelalterlichen Geschichtschreiber zwar des Pragmatismus zur Erklärung der Handlungen der einzelnen Personen, aber die geschichtlichen Massenerscheinungen treten ihnen niemals in einen kausalen Zusammenhang. Diese Metaphysik der Weltgeschichte sucht in ihr als Erklärung ihres Zusammenhanges einen Sinn, wie wir einen solchen in dem Epos eines Dichters suchen.

---

1) Augustinus de civ. Dei V c. 11 vgl. Origenes c. Cels. II c. 30. In Augustinus de civ. Dei kehrt dieser leitende Gedanke immer wieder z. B. IV c. 33; V c. 21.

Und zwar fand sich das christliche Nachdenken zunächst zu einer solchen teleologischen Deutung der Geschichte durch die Einwendungen der Gegner genöthigt. Daher entstand diese Metaphysik der Geschichte schon in der Epoche der Väter und des Ringens zwischen Christenthum, antikem Götterglauben und Judenthum durch die Gewalt der Dinge und wurde vom Mittelalter nur fortgebildet. Warum, so fragten die Gegner des Christenthums, mußte das von Gott durch Moses gegebene Gesetz verbessert werden, da man doch nur verbessert, was schlecht gemacht worden ist [1])? Warum soll der Römer die religiösen Ueberzeugungen, auf welchen die Gesellschaft beruht, und die gemeinsame Bildung, welche die zur Humanität Erzogenen verbindet, verlassen [2])? Warum, so fragten Celsus und Porphyrius in ihren Streitschriften gegen das Christenthum gemeinsam, ist es Gott erst nach so langem Verlauf der Geschichte eingefallen, die Menschen zu erlösen [3])? Und seitdem die Barbaren das römische Imperium zu bedrängen begannen, ja die christlichen Gothen Rom erobert und verwüstet hatten, entstand die noch tiefer in die Deutung der weltlichen Geschichte hineinführende Frage: ist nicht das Christenthum die Ursache aller neuesten Unglücksfälle des Imperiums, oder wie kann, im Gegensatz gegen die dahinzielenden Vorwürfe, diese ungeheure politische Krisis gedeutet werden [4])? Die ersten dieser Fragen riefen

1) Anfrage des Marcellinus an Augustinus, in dessen Briefwechsel, epist. 136.

2) So vielfach z. B. Celsus bei Origenes contra Cels. V c. 35 ff.

3) Celsus bei Origenes contra Cels. IV c. 8, Porphyrius bei Augustinus epist. 102 (sex quaestiones contra paganos expositae, quaest. 2: de tempore christianae religionis).

4) Gegen diesen Vorwurf ist Augustins Hauptwerk de civitate Dei gerichtet, vgl. lib. I u. lib. II, c. 2. Ebenso beziehen sich auf ihn die sieben Bücher historiarum adversum paganos von Orosius. Vgl. I prol.: er entspreche der Vorschrift des Augustin, die Vorstellung einer Zerrüttung der Welt und der menschlichen Gesellschaft in Folge des Christenthums zu bekämpfen; daher schleppt er alle Unglücksfälle zusammmen. praeceperas ergo, ut ex omnibus, qui haberi ad praesens possunt, historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus ful-

eine Deutung der inneren Geschichte der religiösen und philosophischen Ideen hervor, welche in dem geschichtlichen christlichen Bewußtsein schon angelegt war [1]). Die letzte Frage zwang, das römische Imperium in den Kreis dieser metaphysischen Betrachtung der Geschichte zu ziehen, und zu ihrer Beantwortung traten die ersten Entwürfe einer umfassenden Philosophie der Geschichte, die Schrift des Augustinus über den Gottesstaat und die Historien seines Schülers Orosius, hervor.

Ueber diesen Räthseln sann der christliche Geist, geschichtlich in seinem Wesen, zurückblickend auf nunmehr abgeschlossene Gestalten des geistigen Lebens, die innerlich vergangen waren, und zu universalhistorischer Betrachtung aufgeregt, da die Nacht der Barbarenherrschaft über das Imperium Romanum hereinzubrechen schien. So entstand die Lösung dieser Räthsel durch den Gedanken einer inneren Entwicklung des Menschengeschlechtes als einer Einheit in einer Stufenfolge, in welcher jede frühere Stufe die nothwendige Bedingung der späteren ist. Die Stufen sind nicht im Kausalzusammenhang als Wirkungen bedingt, sondern in dem Plane Gottes als Bestandtheile angelegt. Und der Gedanke des Fortgangs durch sie verbleibt in den Grenzen eines Schema, nach welchem der Fortschritt durch eine Anpassung der göttlichen Erziehung an die Zustände des Menschengeschlechts bewirkt wird. — Tertullian betrachtet das Menschengeschlecht in Rücksicht seiner religiösen Erziehung als einen einzelnen Menschen, welcher in verschiedenen Lebensaltern lernend und voranschreitend die nothwendigen Stufen seiner Entwicklung durchläuft. Der religiöse Fortgang im Menschengeschlecht zeigt nach ihm ein organisches Wachsthum. Das Bild des Organismus, welches als Leitfaden für das Verständniß des Verhältnisses der Theile zum Ganzen in der Gesellschaft verwandt worden war, wird von

---

minum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera, per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem. Das war ein unheilvolles Vorbild für die Geschichtschreibung des Mittelalters.

1) S. 319 ff.

ihm gebraucht, um die Art, wie hier das Frühere das Spätere trägt und bedingt, aufzuklären [1]). Diesem Stufengang der Erziehung hat Clemens vermittelst seiner Lehre vom Logos auch die griechische Philosophie eingeordnet [2]); jedoch hat eine so weitherzige Lehre keine Folgen für den nächsten Verlauf der Metaphysik der Geschichte gehabt. Und Augustinus findet die Veränderungen, welche innerhalb der Offenbarungsreligion stattfinden, bedingt durch eine Entwicklung der Menschheit, welche der Stufenfolge der Lebensalter vergleichbar ist [3]). — So beherrscht diese und andere Kirchenväter dieselbe Auffassung. Die Menschheit ist eine Einheit, gleichsam Ein Individuum, welches eine Lebensentwicklung durchlaufen muß, dem aber, als einem Zögling, die Regel dieser Entwicklung vorherrschend von dem planmäßig wirkenden Erzieher kommt. Neben dieser tieferen Gliederung der Geschichte der Menschheit geht die mehr äußerliche Eintheilung her, welche dieselbe in den Schöpfungstagen entsprechende Weltalter zerlegt.

Diese Idee von dem inneren Zusammenhang der Geschichte der Menschheit, welche flüchtig und unfaßbar wie sie war zwischen den harten Thatsachen der Geschichte schien zerfließen zu müssen, empfing festen Umriß und Körperlichkeit durch den Zusammenhang religiöser und weltlicher Vorstellungen, in welchen sie eintrat. In der Unabhängigkeit der religiösen Erfahrung und des auf sie begründeten religiösen Gemeinlebens, welches auch gegenüber der römischen Weltherrschaft sich aufrecht erhielt und sich im Gefühl seiner Unbesiegbarkeit behauptete, war die Trennung der religiösen Sphäre der Gesellschaft

1) Tertullian de virginibus velandis c. 1.

2) Clemens stromat. I c. 5 p. 122 (Sylb.) von der Philosophie: ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

3) Augustinus ep. 138 c. 1, zur Auflösung des von Marcellinus (S. 424 Anm. 1) gestellten Problems: quoties nostrae variantur aetates! adolescentiae pueritia non reditura cedit; juventus adolescentiae non mansura succedit; finiens juventutem senectus morte finitur. haec omnia mutantur, nec mutatur divinae providentiae ratio, qua fit ut ista mutentur . . aliud magister adolescenti, quam puero solebat, imposuit.

von der weltlichen begründet. Sie war zuerst in der Entscheidung Christi ausgesprochen worden: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist. Durch diese Trennung wurden Gesetz und Staat Gottes, die das letzte Wort der alten Philosophie in der stoischen Schule gewesen waren, in eine weltliche Ordnung der Gesellschaft und einen religiösen Zusammenhang zerlegt. Dem entsprechend lehnte sich nun die nähere Vorstellung von dem Zusammenhang der Historie und der Gesellschaft an zwei geschichtliche Vorstellungskreise, deren einer die Kirche, der andere das römische Weltreich, seine Vorläufer und sein Schicksal zum Gegenstande hatte. Da diese Gesellschaftslehre von dem Willen und Plane Gottes ausging, konnte sie nicht rein aus einem Vernunftgehalt den Zusammenhang der Geschichte deduciren, sondern mußte aus den großen geschichtlichen Bezeigungen dieses Willens den Plan Gottes deuten. Die spekulative Konstruktion trat nur nachträglich zu dieser religiösen Deutung hinzu, wie ihre Lücken zeigen. Diese Deutung arbeitete aber mit einem elenden Material. Der unwissenschaftliche Charakter des mittelalterlichen Geistes und die Herrschaft des Aberglaubens über denselben kann nur aus seiner Stellung zu den geschichtlichen Thatsachen und zu der geschichtlichen Tradition verstanden werden. Denn ihm stand eine abgekürzte und verfälschte Ueberlieferung über die alte Welt als Autorität gegenüber, gleichviel welche die Ursachen waren, die ihn zu einem so unkritischen Verhalten bestimmt haben. Und indem diese seine Lage gegenüber den historischen Wissenschaften mit dem Zustande seines naturwissenschaftlichen Denkens zusammentraf, breiteten sich von hier aus tiefe Schatten und fabelhafte Wesen über die Erde aus.

Unter den Elementen, aus welchen die Erklärung der äußeren Organisation der Gesellschaft im Mittelalter sich zusammensetzt, war das wichtigste die Anschauung der Kirche. Diese bestimmte den theokratischen Charakter der mittelalterlichen gesellschaftlichen Auffassung. Die geistigen Substanzen aller Rangordnungen sind in der Kirche zu einem mystischen Körper verbunden, der von der Dreieinigkeit und den Engeln, die ihr zunächst stehen, hinabreicht

bis zu dem Bettler an den Pforten der Kirchenthür und dem leibeigenen Mann, der demüthig in dem letzten Winkel der Kirche knieend das Opfer der Messe empfängt.

Der schöpferische Keim dieser Anschauung liegt in den Briefen des Apostel Paulus. Paulus bezeichnet die einzelnen Christen als Glieder des Leibes Christi; unter Christus als dem Haupte sind die einzelnen Gemeindeglieder durch die Einheit des Geistes zu einem Organismus verknüpft. Innerhalb dieses Organismus haben die einzelnen Gemeindeglieder verschiedene, aber dem Leben des Ganzen nothwendige Funktionen. Daher leiden mit jedem Glied alle anderen Glieder mit. In dieser paulinischen Anschauung des christlichen Gemeindelebens ist die Uebertragung des Begriffs eines Organismus ein Tropus, und nie hat Paulus daran gedacht, den Zusammenhang des religiös sittlichen Lebens der Gemeinde in die Naturgebundenheit des organischen Lebens herabzumindern. Aber dieser Tropus drückt hier den Thatbestand einer Einheit aus, welche ganz anderer Natur ist, als die in einem politischen Ganzen. Denn das Pneuma ist in der Gemeinde eine reale Einheit, ein reales Band, wie die Psyche in einem menschlichen Körper. Und daher empfängt in dieser Anwendung der Tropus des Organismus einen genaueren Sinn.

Indem nun aus den Gemeinden, auf welche die tiefsinnige Anschauung des Paulus sich bezog, die rechtliche und politische Organisation der katholischen Kirche erwuchs, entstand ein Begriff, in welchem dieser Staat Gottes vorgestellt wurde als zusammengehalten durch ein reales Band, dem gleichsam neben und zwischen den Individuen eine Art von Existenz zukam. Wir können die Momente erkennen, welche diesen Begriff gestaltet haben. Der Gedanke der Kirche als eines durch den einheitlichen Geist Gottes beseelten Körpers empfängt zunächst eine Stütze in der Auffassung des Abendmahls, welche in demselben das Sakrament der Einverleibung in die Kirche sieht. Diese Auffassung, wie sie bei Augustinus abgeschlossen vorliegt, ist dadurch vermittelt, daß unter dem Körper Christi die Kirche verstanden wird; daher in dem Abendmahl die Theilnahme an diesem Körper Christi, der alleinseligmachenden

Kirche, die Inkorporation des Einzelnen in die Kirche stattfindet [1]). Eine weitere Unterstützung empfängt die Idee von dem realen Bande, welches die Kirche zusammenhält, durch die Vorstellung von einer Uebertragung thatsächlicher Art, vermöge deren in den Weihen Kräfte der übersinnlichen Welt auf den Klerus von oben übergehen, ja gleichsam in Stufen abwärts strömen; so entspringt mit der Ordination die von den Laien unterscheidende geistliche Befähigung, vermöge deren der Kleriker seine Funktionen übt. Auf diese Weise empfängt die Idee der Kirche als des corpus mysticum Christi eine sinnliche Vorstellbarkeit. Da aber zugleich diese Kirche zu einer civitas Dei, einem staatähnlichen Ganzen wird, welches Träger ausgedehnter Machtbefugnisse ist, wird der Begriff der Einheit des kirchlichen Organismus nun auf diesen politischen Körper übertragen. Dies hat zur Folge, daß der von oben wirkende Geist als Träger von Machtbefugnissen erscheint, welche durch seinen Körper in der Kirche ausgeübt werden. Das dem Kleriker durch die Weihen übertragene Amt enthält nach dieser Seite das Recht und die Pflicht, die Kirchengewalt in einem bestimmten materiellen Umfang und innerhalb eines bestimmten räumlichen Bezirks auf Grund des ständig ertheilten Auftrags auszuüben. Die Machtbefugnisse der Kirche innerhalb der Gesellschaft sind einerseits, als Machtbefugnisse, durch Rechtssätze darstellbar und demgemäß in einer Rechtsordnung, dem kanonischen Rechte, gegliedert, und andrerseits haben sie, als von Gott stammend, die höchste Geltung in der menschlichen Gesellschaft. So entstand die Anschauung der aus Haupt und Gliedern bestehenden Gesammtheit der Kirche, in welcher, als ihrem Körper, die aus der transscendenten Welt auf sie übertragene, eine göttliche Heilsordnung vollziehende Einheit wohnt: als Seele dieses Körpers verwirklicht sie den höchsten Zweck mit den höchsten Machtbefugnissen; wie mit diesem Zweck verglichen alle die In=

---

1) Nach Aelteren Augustinus serm. 57 c. 7; serm. 227 und 272; de civ. Dei XXI c. 19 ff.

teressen, welchen die politischen Ordnungen leben, nur Mittel sind, so sind alle politischen Ordnungen ihr unterthan.

Dies ist der Grundgedanke der theokratischen Gesellschaftsordnung des Mittelalters. — Die Theologen, vor allen Augustinus, haben diesen Grundgedanken theoretisch dargestellt. Indem sie sich an die durch die Stoiker geschaffene Verknüpfung des Naturrechts mit einer teleologischen Metaphysik anschlossen [1]), fiel ihnen weiter mit dem göttlichen Recht, dessen Träger die Kirche ist, das natürliche zusammen, und so stellten sie das kirchliche Recht als ein aus Gottes ewigem Heilsplan erfließendes, darum an sich und unveränderlich gültiges, den menschlichen Satzungen gegenüber [2]). Sie betrachteten die gegen die kirchlichen Gesetze verstoßenden Anordnungen und Gesetze des Staats als unverbindlich [3]). Sie ordneten im Zusammenhang mit der ganzen eben dargelegten christlichen Teleologie den Staat dem mystischen Körper Christi oder der Kirche als Mittel, als dienendes Instrument unter [4]). — Aber während die Theologen diese Theorie entwickelten, hat die monarchische Staatsgewalt des römischen Imperiums an den Grundlagen des überkommenen römischen Rechtes festgehalten; nur allmälig drangen die christlich-kirchlichen Ideen in das Rechtsleben ein, und erst die Kanonisten haben sie in den wissen-

1) Vgl. S. 309.

2) Augustinus tract. VI, 25 ad c. 1 Joann. v. 32: divinum jus in scripturis divinis habemus, humanum jus in legibus regum; ep. 93 c. 12. Vgl. Isidor Etymol. V c. 2: omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. divinae natura, humanae moribus constant; ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. — Für den Begriff der lex naturalis, welche als Gesetzgebung Gottes das sittliche wie das rechtliche Gebiet umfaßt, ist zwischen Augustinus und Thomas von Aquino besonders wichtig Abälard in seinem dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum.

3) Augustinus ep. 105 c. 2; sermo 62 c. 5. — Ueber den Begriff des Naturrechts bei Thomas von Aquino und seine Unterscheidung von lex aeterna und lex naturalis vgl. S. 424.

4) Innerhalb der Darlegung des Augustinus in Buch XIX de civ. Dei besonders c. 14: das Ziel der terrena civitas ist die pax terrena, das der coelestis civitas dagegen ist die pax aeterna, und der Zweck des Menschen liegt in der letzteren.

schaftlichen Zusammenhang der positiven Jurisprudenz mit schöpferischer Kraft eingeführt. Wir heben nur den Grundgedanken heraus. Die Korporation der Kirche beruht auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung; sie wird von dem himmlischen König regiert; von diesem transscendenten Willen aus durchströmt sie der Geist Gottes; und zwar ist die Art wie er in der Kirche wirkt durch die göttliche Einsetzung festgestellt, daher in rechtlichen Formen bestimmt, an welche die Heilsmittheilung wie die in ihr begründete Machtbefugniß der Kirche gebunden ist; die Form dieser Verfassung ist der rechtliche Ausdruck der Thatsache, daß in ihr der göttliche Wille aus der transscendenten Welt in die irdische, und innerhalb dieser von dem Stellvertreter Christi in Stufen abwärts geleitet wird. Man gewahrt hier, daß dem System der Hierarchie innerlich eine emanatistische Vorstellungsweise entspricht, wie denn die Darstellung der himmlischen und irdischen Hierarchie durch den Areopagiten und die Wirkung dieser Darstellung im Mittelalter einen solchen Zusammenhang bestätigt; die Idee Gottes ist in einen lebendigen Fluß und Prozeß aufgelöst; von Gott aus erstreckt sich ein Willenszusammenhang in den Naturzusammenhang.

Diese theokratische Gesellschaftsordnung des Mittelalters setzt an die Stelle der bisherigen politischen Prinzipien des Abendlandes das der Autorität, die von Gott stammt. Die in ihr wirkende Anschauung hat die ganze Auffassung der Gesellschaft im Mittelalter umgestaltet. In der Jurisprudenz entstand nun ein Begriff der Korporation, welchem gemäß die natürlichen Individuen, die in ihr verbunden sind, nur das wirkliche Rechtssubjekt repräsentiren, das als unleiblich und unsichtbar allein durch seine Glieder zu handeln vermag; die wichtigen staatsrechtlichen Begriffe der Repräsentation und des persönlichen Amtes bildeten sich aus. In der politischen Wissenschaft entstand die theologische Begründung der Begriffe vom Staat und, verbunden mit ihr, eine erste Metaphysik der Gesellschaft, welche in der allgemeinen Metaphysik gegründet war und die ganze damals bekannte Wirklichkeit der geschichtlichen und gesellschaftlichen Phänomene umfaßte.

Aber das gerade gab und erhielt dieser theokratischen Gesellschaftslehre ihre Macht, wie ihr Grundgedanke sich mit den mannigfachsten Elementen verband; vom Alterthum her mit den Begriffen der griechischen Philosophie und des römischen Rechts sowie der Thatsache des römischen Kaiserthums; von dem Leben der germanischen Völker her mit rechtlichen und politischen Ideen und Institutionen. Hier war ein weltlicher Vorstellungskreis begründet, welcher theils von dem theokratischen System unterworfen wurde und so mit ihm verschmolz, theils demselben entgegenwirkte.

Als das römische Imperium noch aufrecht stand, wenn auch von den anstürmenden germanischen Barbaren bereits erschüttert, schrieb Augustinus sein Werk über den Staat Gottes, in welchem er den weltlichen Staat dem Gottes gegenüber stellte. Nach diesem Werke ist das römische Weltreich eine Repräsentation der civitas terrena in ihrem letzten und mächtigsten Stadium. Die Römer haben von Gott die Weltherrschaft empfangen, weil sie den höchsten irdischen Leidenschaften, vor allem der Begierde des Nachruhms, „durch welchen sie auch nach dem Tode gleichsam fortleben wollten", alle niederen Leidenschaften unterordneten; ihre Aufopferung für den irdischen Staat ist den Christen ein Vorbild der Aufopferung, welche sie dem himmlischen schuldig sind [1]). Der Gedanke des römischen Weltreiches war nach den staatsphilosophischen Erörterungen des Polybius in der geschichtlichen Literatur der Kaiserzeit selbst durch die dürftigen Handbücher eines Florus und Eutrop befestigt worden; Augustinus bestimmte nun in seiner Konstruktion die Bedeutung, die dem römischen Weltreich im Plan der Vorsehung zukomme, und zugleich deren Grenze, wie er sie vom Standpunkte des Christenthums aus einzusehen glaubte. Als dann die Kirche die kaiserliche Krone dem großen Germanenkönig auf das Haupt setzte, trat der Gedanke der römischen Weltmonarchie in ein näheres Verhältniß zu dem Begriff einer von der Kirche umfaßten einheitlichen Christenheit.

1) Augustinus de civ. Dei V c. 12 ff.

Wenige Jahre danach (829) haben zwei Koncilien zu Paris und zu Worms auf Grund der Lehre von dem Einen Körper der Christenheit entwickelt, daß dieser Körper einerseits vom Priesterthum, andererseits vom Königthum regiert werde[1]). Eine Thatsache und ein begrifflicher Zusammenhang begegneten sich so in der Konstruktion der Weltmonarchie. Und rückwärts verfolgte man den Gedanken derselben unter dem Einfluß der Stelle im Buche Daniel über die vier Reiche in das Morgenland: fabelumgebene Bilder von den vier Weltmonarchien wurden das Schema der politischen Geschichte.

Diese geschichtlichen und politischen Realitäten, vermischt mit Fabeln von solchen, erhielten in dem theokratischen System ihren Platz und eine mit dessen tiefsten Prinzipien zusammenhängende Deutung. Schon die Stoiker hatten die Monarchie Gottes mit dem römischen Universalstaat in Beziehung gebracht; nun wird aus dem einheitlichen Plane Gottes und der Einheit des Menschengeschlechtes als seines Gegenstandes die Monarchie in Dantes Verstande d. h. der Weltstaat gefolgert, entsprechend dem geistlichen Einheitsstaate der Kirche. Dante hat diesen Zusammenhang am eindringlichsten dargestellt, in einer Mehrzahl von Argumenten, deren Nerv derselbe ist. Das Menschengeschlecht, ein Theil des von Gott geleiteten Universums, hat einen einheitlichen Zweck, welcher in dem Auswirken aller intellektuellen und praktischen Kräfte der Menschennatur besteht. Nun wird eine Vielheit zu Einem Zweck am sichersten durch eine einheitliche Kraft gelenkt, wie die Vernunft alle Kräfte der Menschennatur leitet, das Familienhaupt sein Haus, der Einzelfürst seinen Staat und schließlich Gott die Welt, in welcher das Menschengeschlecht enthalten ist. So

1) Concil. Parisiense 829 (Mansi t. XIV p. 537 f.). Const. Worm. (Monum. Germ. Legum I p. 333 rescr. c. 2. 3): 2. Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus ejusque caput Christus sit. Dies wird durch die S. 430 berührten Stellen des Paulus erwiesen. 3. Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus.

allein wird der Friede unter den Menschen verwirklicht und die Aehnlichkeit mit dem Vollkommensten, der Herrschaft Gottes über die Welt, hergestellt. So allein wird die äußere Bedingung für die Herstellung der Gerechtigkeit erfüllt, da ein System streitender Staaten keine höchste Instanz zur Entscheidung nach dem Rechte besäße. So allein wird endlich die innere Voraussetzung, deren die Gerechtigkeit bedarf, geschaffen, da der Kaiser allein, dessen Jurisdiktion nur an dem Ocean seine Schranken hat, keinen Wunsch mehr haben kann und so keine Begierde in ihm die Gerechtigkeit hemmt. Mit allem Aufwand des syllogistischen Handwerks jener Tage erschließt der große Dichter, daß nur das Kaiserthum als Weltstaat einen befriedigenden Zustand des Menschengeschlechtes herbeiführen könne [1]). Wie alle Deduktionen der mittelalterlichen Metaphysik der Gesellschaft, konnte auch diese von entgegenstehenden Interessen leicht bekämpft und durch andere ersetzt werden. Die Vertheidiger des Rechtes der Einzelmonarchien durften den Willen Gottes aus der Verschiedenheit der Lebensbedingungen, der Sitten wie des Rechtes der Einzelvölker im Sinne des Nationalitätsgedankens deuten [2]).

Die nähere Einordnung des Staates in den dargelegten theokratischen Zusammenhang ist eine verschiedene gewesen, je nach der wechselnden Werthung des Imperiums, des Staatslebens überhaupt. Drei verschiedene Arten, den Werth des weltlichen Staates zu bestimmen, können hier unterschieden werden.

---

1) Dante widmet das ganze erste Buch seiner Schrift de monarchia der Entwicklung dieser Sätze. — Auch hier findet man bei Occam eine scharfsinnige Abwägung von Gründen und Gegengründen, welche die logische Folgerichtigkeit der metaphysischen Konstruktion nicht mehr anerkennt, Occam dialogus p. III tract. 2 l. 1 c. 1—9.

2) Auch Thomas von Aquino hebt in seinem Kommentar zur aristotelischen Politik lib. VII lect. 3 hervor, daß ein mäßiger Umfang des Staates für die Ordnung in ihm erforderlich sei; vgl. Johannes Parisiensis de potestate regia et papali c. 3 (in Goldast monarchia II p. 111) und die am meisten allseitige Behandlung des Problems durch Occam dialogus p. III tract. 2 l. 1 c. 1 ff.; Occam verwirft jede metaphysische Auflösung des Problems und gestattet nur eine nach der historischen Lage c. 5.

Augustinus betrachtete allein den „Staat, dessen König Christus ist," d. h. die Kirche, als Stiftung Gottes und als Ausdruck der in ihm gegründeten sittlichen Weltordnung, dagegen leitete er Eigenthum und Herrschaftsverhältnisse aus dem Sündenfall ab. Daher war ihm der weltliche Staat, wenn er nicht in den Dienst des himmlischen tritt, eine Schöpfung der Selbstsucht: civitas diaboli [1]). So begründete er die hierarchische Auffassung des Staatslebens, für welche der Staat ein an sich werthloses Instrument im Dienste der Kirche zum Schutze des wahren Glaubens und zur Bekämpfung der Ungläubigen gewesen ist. Gregor VII. und Vertreter seiner päpstlichen Politik haben denselben Standpunkt festgehalten [2]), und in der extremen päpstlichen Partei hatte er während des ganzen Mittelalters seine Vertreter. Aber bei den hervorragendsten politischen Metaphysikern des Mittelalters besteht im Zusammenhang mit dem Studium des Aristoteles eine andere Werthung des staatlichen Lebens. Thomas von Aquino und Dante bezeichnen den Höhepunkt dieser politischen Metaphysik; sie sind beide von dem Standpunkt des Augustinus weit entfernt; so verschieden sie sich auch selber in dieser Frage verhalten, beide weisen die Ableitung des staatlichen Lebens aus dem Sündenfall ab und finden dasselbe vielmehr in der sittlichen Natur des Menschen begründet.

Und zwar ist Thomas von Aquino der Hauptvertreter der zweiten Richtung in Bezug auf die Werthung des Staatslebens. Er bestimmte dessen Aufgabe dahin, daß es das System von Bedingungen verwirkliche, an welche der

---

1) Augustinus de civ. Dei XIV c. 28, XV c. 1—5, XVI c. 3. 4. XIX c. 15—23. — Die Vergleichung des Staates mit einem wilden Thiere, wie sie Plato und Hobbes gebrauchen, wird auch von Augustinus, anknüpfend an die Apokalypse angewandt, de civ. Dei 20 c. 9.

2) Gregor VII. in Jaffés bibliotheca II (1865) lib. VIII ep. 21 a. 1081 p. 457: quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt?

religiöse Zweck des menschlichen Daseins gebunden ist. Diese Auffassung entspricht der allgemeineren mittelalterlichen Auffassung des weltlichen Lebens, als eines Mittels und einer Grundlage für die Verwirklichung des religiösen, wie sie in der Ethik Albert's des Großen und des Thomas von Aquino ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Der letzte Zweck der menschlichen Gesellschaft ist nach der Schrift des Thomas über das Fürstenregiment, durch tugendhaftes Leben zu dem Genusse Gottes zu kommen. Dies Ziel kann nicht durch die Kräfte der menschlichen Natur erreicht werden, sondern nur durch die Gnade Gottes. Daher ist die Verwirklichung des tugendhaften Lebens in der staatlichen Gemeinschaft das Mittel für die Erreichung eines Zweckes, welcher jenseit des vom Staate zu Leistenden liegt und von dem göttlichen Könige selber sowie durch Uebertragung von dem Priesterthum verwirklicht wird. Also ist dieser Hierarchie die weltliche Herrschaft untergeordnet[1]). Einen schon aus der Zeit der Kirchenväter herrührenden, von den mittelalterlichen Denkern vielfach angewandten Vergleich aufnehmend, findet Thomas im Verhältniß des weltlichen Staates zur Kirche ein Abbild des Verhältnisses des Leibes zur Seele[2]). Diese Werthbestimmung des staatlichen Lebens war unter den mittelalterlichen Schriftstellern die am meisten verbreitete, und Thomas, der weiseste aller Vermittler, hat auch hier die ausgleichende Formel glücklich ausgesprochen.

Ein dritter Standpunkt entsprang aus einer höheren Werthschätzung des Staatslebens. Er betrachtet das imperium und das sacerdotium als zwei gleich unmittelbar von Gott stammende Gewalten, von denen jede eine selbständige Funktion in der sittlichen Welt ausübte. Er erkennt also dem Staate und der Kirche die

---

1) Thomas de regimine principum I c. 15. Hiermit übereinstimmend summa theol. II, 1 qu. 93 bes. art. 3 und 6.

2) So schon in den apostolischen Konstitutionen II c. 34 p. 681 C (Migne) und in der orat. 17 des Gregor von Nazianz c. 8 p. 976 B (Migne), alsdann bei vielen mittelalterlichen Schriftstellern, und auch bei Thomas, summa theol. II, 2 qu. 60 art. 6: potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae.

gleiche Souveränität zu. Diese Werthschätzung des imperium wird von den literarischen Vertretern der kaiserlichen Ansprüche seit Heinrich IV. zu begründen versucht [1]). Sie wird tiefsinnig von Dante in seiner Schrift über die Monarchie entwickelt, aus Sätzen des Aristoteles und Thomas, aber wie in gewaltigerer Sprache, so auch in größerem Stil des Denkens, als Thomas ihn zeigt. Der Zweck jedes Theiles der Schöpfung liegt in der ihm eigenthümlichen Thätigkeit. Nun vermag nicht ein einzelner Mensch das im Vernunftvermögen Enthaltene zu verwirklichen, sondern das Menschengeschlecht allein kann das theoretische und in zweiter Linie das praktische Vernunftvermögen ganz auswirken. Die Bedingung für die Erreichung dieses Zieles liegt in dem allgemeinen Frieden, und diesen sichert die Monarchie; sie hält die Gerechtigkeit aufrecht und richtet das Wirken der Einzelnen auf das Eine Ziel [2]). So tritt die Monarchie zu der theokratischen Ordnung der Gesellschaft in folgendes Verhältniß. Unter allem, was existirt, steht der Mensch allein in der Mitte zwischen der vergänglichen und einer unvergänglichen Welt. Daher hat er, sofern er vergänglich ist, ein anderes Endziel, als sofern er unvergänglich ist. Die unerschöpflich tiefe Providenz hat ihm in der Seligkeit dieses Lebens, welche in dem Auswirken der ihm eigenen Tugend besteht, das eine und in der Seligkeit des ewigen Lebens, die in dem Genuß der Anschauung Gottes besteht, das andere Ziel gegeben. Wir gelangen zum ersteren Ziele auf dem Wege philosophischer Einsicht vermittelst unserer intellektuellen und moralischen Tugenden, und wir erreichen den anderen Endzweck auf dem Wege der Offenbarung vermittelst der theologischen Tugenden. Die Leitung des Strebens nach dem ersteren Ziele steht dem Kaiser zu und die nach dem anderen dem Papste. Das Kaiserthum lenkt vermittelst der philosophischen Einsicht das Menschengeschlecht zu seiner zeitlichen Glückseligkeit, der Papst führt es vermittelst der Offenbarungswahrheiten zum ewigen Leben [3]). — Diese selbständige Werth-

1) Stellen bei Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 534.
2) Dante de monarchia I c. 1 ff.
3) Ebds. im dritten Buche.

schätzung des Staates, wie sie uns in Dante entgegentritt, führte in einem Kopfe wie Marsilius von Padua weiter dahin, gemäß dem Bedürfniß, solchen Dualismus zu überwinden, das sacerdotium als einen Bestandtheil und eine Funktion des Staates anzusehen. Marsilius zieht die Konsequenzen des antiken Staatsbegriffs, er bekämpft im Grunde den Fortschritt, welcher in dem Ausspruch Christi über das Recht des Kaisers und das Recht Gottes enthalten war [1]).

Diese Vertheilung der Werthgebung zwischen geistlicher und weltlicher Macht hat ihren Ausdruck in den rechtsgeschichtlichen Fabeln von der Uebertragung der göttlichen Macht, wie sie einen wichtigen Bestandtheil der geschichtlichen Metaphysik des Mittelalters ausmachen. Denn wo der Wille Gottes mit denen der Menschen zu der Verwirklichung eines von der Vorsehung überwachten Planes zusammenwirkt, entsteht der Begriff der Institution, welche in einem besonderen göttlichen Akte begründet ist und in der ein Theil der Aufgabe der Weltregierung einer irdischen Person als dem Stellvertreter Gottes übertragen wird. Die Hierarchie gründet ihre Befugnisse auf die Vollmacht des Statthalters Christi. Ebenso wird das Königthum vorherrschend im Mittelalter als ein von Gott übertragenes Amt betrachtet. Und die Frage entsteht dann, ob die Staatsgewalt ihre Vollmacht direkt von oben besitze oder durch eine Uebertragung, die von der geistlichen Gewalt ausgegangen ist. Aus den bekannten Erörterungen hierüber ragt Dantes Beweis des legitimen Ursprungs der römischen Weltmonarchie darum hervor, weil er einer historischen Begründung der Legitimität ganz besonders nahe kommt. Dieser Beweis findet die Legitimität in dem Willen Gottes gegründet, sucht aber diesen Willen nicht in theokratischen Einzelakten auf, sondern, wie der Wille eines Menschen von außen

---

1) Marsilius von Padua defensor pacis I c. 4: die Bestimmung der Aufgabe des Staates nach Aristoteles' Politik; dann c. 5. 6: Einfügung des sacerdotium nach christlicher Bestimmung in den Staat; dasselbe wird als eine pars civitatis bezeichnet.

nur aus Zeichen erkannt werden kann, so legt Dante die Geschichte als ein System von Zeichen des Willens Gottes aus[1].

Wie das theokratische System dem Staate seine Stellung in der äußeren Organisation der Gesellschaft zumaß, ebenso gewährte es einen Anhalt, die Natur des Staates zu bestimmen. Von dem mystischen Leibe der Kirche wurde die Vorstellung des Organismus in einem neuen, über Aristoteles hinausgehenden Sinne auf den Staat übertragen. Die wol älteste uns noch zugängliche Durchführung der Vergleichung zwischen den Gliedern des Körpers und den Theilen des Staates unter der Voraussetzung, daß die Grundzüge der organischen Struktur wirklich im Staate wiederkehren, war in einer dem Plutarch untergeschobenen Institutio Trajani enthalten, die wir in dem merkwürdigen Polycraticus des Johannes von Salisbury noch theilweise wiederzuerkennen vermögen[2]. Diese Harmonie des Weltganzen, nach welcher die Struktur des Staates als eines corpus morale et politicum sich in der seiner Theile, der Individuen, widerspiegelt, bildet den Hintergrund des mittelalterlichen organischen Staatsbegriffs. Und schon die Schriftsteller jener Zeit verwenden geistvoll Beziehungen, die wir am organischen Körper gewahren, zur Aufklärung des politischen Organismus.

Jenseit dieser ganzen theokratischen Auffassung von Geschichte und gesellschaftlicher Ordnung trat im Fortschreiten des Mittelalters immer mächtiger eine ganz entgegengesetzte hervor, welche aus den freien Stadtgemeinden des Alterthums stammte: die Ableitung der politischen Willenseinheit und des Rechtes der Herrschaft aus den Einzelwillen der zu einer Organisation verbundenen Personen. Diese Theorie erklärte die Entstehung von

1) Dante de monarchia im Beginn des zweiten Buches.

2) Vgl. besonders Buch V. Dort c. 2: est autem res publica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) ceremonias tradunt, vicem animae in corpore reipublicae obtinent. Hier gewahrt man direkt die Uebertragung von dem Begriff der Kirche her.

Willenseinheit in der äußeren Organisation der Gesellschaft nicht aus Uebertragung des göttlichen Herrschaftsrechtes, sondern durch ein von den Einzelwillen ausgehendes pactum subjectionis, sonach durch eine Konstruktion von unten, von den Elementen des Staatslebens aus. Sie führte den Grundgedanken des griechischen Naturrechtes fort. Aber wenn dieses das Problem einer mechanischen Erklärung der politischen Willenseinheiten aus der Anarchie der gesellschaftlichen Atome ganz allgemein vorgestellt hatte und wir es so als eine Metaphysik der Gesellschaft bezeichnen konnten, so verfolgte das Mittelalter das schon von den Römern eingeschlagene Verfahren, diese griechischen Spekulationen mit der positiven Jurisprudenz in Beziehung zn setzen. Unter der Hand der Kanonisten und Legisten war der Begriff der Korporation zu dem herrschenden auf dem Gebiet der äußeren Organisation der Gesellschaft geworden und wurde auf Staat wie Kirche angewandt. Die juristische Konstruktion dieses Begriffs ließ aus einem konstituirenden Akte die einheitliche Rechtssubjektivität der Korporation, vermöge deren sie Person ist, entspringen. So wurde die Konstruktion der Willenseinheit in einem politischen Ganzen durch einen solchen Akt Mittelpunkt jeder publizistischen Theorie, und die Mitwirkung oder die ausschließliche Wirksamkeit der vereinigten Willen in dem Akte, durch welchen der Staat entsteht, gaben diesem den Charakter eines Vertrags. Grundvorstellungen des älteren deutschen Rechtes, dann die Rechtsfabel von einem konstituirenden Akte, in welchem das römische Volk die Herrschaft auf den Imperator übertragen habe, weiter die Einwirkung der griechischen Theorien, endlich das Selbstregiment freier Kommunen in Italien, dem wichtigsten Lande für die politische Theorie jener Zeit: dies Alles ließ die naturrechtliche Strömung anwachsen. Von der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts ab formirte sich systematisch die juristische Konstruktion aus den Einzelwillen und ihrem Vertrag. Gesellschaftsvertrag, Souveränität des Volkes, Einschränkung des positiven Rechtes durch das Naturrecht traten in das öffentliche Recht ein. Diese positiv-rechtliche Fortentwicklung des Naturrechts verstärkte seine revolutionäre Kraft für

eine künftige Zeit, zunächst aber hatte sie während des Mittelalters die Anpassung desselben an die anderen gesellschaftlichen Ideen der Zeit zur Folge. Erst in einem Marsilius von Padua löst dieser radikale Standpunkt sich von den anderen gesellschaftlichen Ideen des Mittelalters los und das bezeichnet die Morgendämmerung der modernen politischen Ideen. Die volle Machtentfaltung des Naturrechts begann dann bei den neueren Völkern mit dem Niedergang der feudalen Ordnungen. Nun war der Punkt in der Entwicklung der neueren Gesellschaft erreicht, an welchem mit der Souveränität der Individuen Ernst gemacht werden konnte, entsprechend dem Punkte in der Entwicklung der griechischen Gesellschaft, an dem das Naturrecht der Sophisten sich Geltung verschafft hatte [1]).

So fand die theokratische Gesellschaftslehre in der naturrechtlichen ihre Grenze, und diese letztere ihrerseits entbehrte noch der generellen Fassung und der Hilfsmittel der Analysis, welche ihr eine zureichende Erklärung der Gesellschaft ermöglicht hätten.

Wir überblicken und prüfen schließlich die Verbindung der entwickelten Sätze in dieser theokratischen Metaphysik der Gesellschaft. — Diese Theorie war jeder früheren darin überlegen, daß sie von dem umfassenden Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit ausging und jeder Satz über die Befugnisse einer politischen Gewalt so gut als jede Behauptung über den Begriff einer Tugend oder einer Pflicht durch diesen Zusammenhang bedingt war. — Aber die zusammengesetzten Thatsachen, welche sich der Geschichtskunde und der politischen Beobachtung darbieten, sind von den mittelalterlichen Denkern nicht in einfachere Einzelzusammenhänge zerlegt worden, vielmehr wurden sie durch teleologische Deutung zu einem Ganzen verbunden. Hieraus hätte nun nichts als ein willkürliches Spiel entstehen können, wenn nicht für diese Chiffern der Geschichte und der Gesellschaft der Schlüssel in der

1) Von dieser zweiten geschichtlichen Formation des Naturrechts, der mittelalterlichen, haben wir eine erste gründliche Darstellung und Belegstellen in Gierkes Genossenschaftsrecht erhalten, III 627 ff., und in dessen Althusius S. 77 ff. S. 92 ff. S. 123 ff.

Offenbarung zur Hand gewesen wäre: sie legte Anfang, Mitte und Ende des Lebenslaufs der Menschheit fest und bestimmte dessen Gehalt. Daher bildete den Grundzug dieser Metaphysik der Gesellschaft: jede Konstruktion in Begriffen ist nur der nachträgliche Versuch, das, was Tradition und religiöser Tiefsinn besitzen, in Begriffen darzustellen und zu beweisen. — Und zwar ist die herrschende mittelalterliche Gesellschaftslehre ein theokratisches System, jedoch galt dieses nicht ohne Widerspruch. Das Leben der Korporationen enthielt ein anderes Element, ein Recht der Gesammtheit, welches auf ein Vertragsverhältniß zurückzuweisen schien. Dieser Bestandtheil wurde von der theokratischen Gesellschaftslehre nicht erklärt, und wie die naturrechtliche Gesellschaftslehre sich entwickelte, bezeichnete sie für das theokratische System eine Schranke seiner Brauchbarkeit und eine Lücke in seinen Prämissen. — Innerlich ist diese theokratische Metaphysik der Gesellschaft von den Antinomien zerrissen, welche aus der metaphysischen Prinzipienlehre in die Philosophie der Gesellschaft hineinreichen. Die tiefste dieser Antinomien wirkt in der Gesellschaftslehre als der Widerspruch zwischen der Auffassung Gottes als eines Intellekts, für welchen nur das Ewige und Allgemeine ist, und als eines Willens, welcher Veränderungen zu einem Ziele hin durchläuft, in zeitlichen Akten sich kundthut und von den Thaten freier Willen zu Gegenwirkungen angeregt wird. Die ewigen Wahrheiten haben als Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung für das Alterthum innerhalb der Menschenwelt dieselbe Bedeutung wie die substantialen Formen innerhalb der Natur. Als Aristoteles die platonischen Ideen in die Welt selber verlegte, stattete er diese Welt mit Ewigkeit sowol in Rücksicht ihres Bestandes als ihrer Formen aus. In unveränderlicher Selbstgleichheit entsteht innerhalb derselben aus dem organischen Keime das lebendige Wesen und der Keim selber rückwärts aus dem Leben. Der Verlauf der Geschichte erringt nach Aristoteles der Seele und der von ihr verwirklichten Eudämonie keinen tieferen Inhalt. Ein festes Gefüge von Begriffen, welches das sich stets gleiche Gesetz des Staatslebens enthält, wird von seiner deskrip-

tiven Wissenschaft der Politik entwickelt und hat an den veränderlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft nur seinen wechselnden Stoff. So tief Aristoteles das Verhältniß der Lebensbedingungen der Staaten zu den politischen Formen aufgefaßt hat: die Entwicklung der Zweckzusammenhänge des menschlichen Lebens bedarf nach ihm nicht einen immer neuen, dem veränderten Gehalt entsprechenden Ausdruck in den politischen Verfassungen, sondern die Bedingungen der Gesellschaft ermöglichen, gleichsam als die Materie der Staatenbildung, hier eine geringere, dort eine höhere Ausgestaltung der Einen Idealform. Dem Christenthum wird Gott geschichtlich. Die vom Christenthum getragene mittelalterliche Gesellschaftslehre benutzt zuerst die Idee eines göttlichen Willens, welcher eine aufsteigende Reihe von Veränderungen als Zweck enthält und in der Zeitreihe einzelner Willensakte, in Wechselwirkung mit anderen Willen, diesen Zweck verwirklicht. Die Gottheit tritt in die Zeit ein. So oft nun die mittelalterliche Metaphysik das griechische System ewiger Wahrheiten mit dem Plane Gottes vereinigen will, zeigt sich die Unauflösbarkeit des Widerspruchs. Denn die lebendige persönliche Erfahrung des Willens, welcher Bedürfniß und Veränderung einschließt, kann nicht in Einklang gebracht werden mit der unveränderlichen Welt ewiger Gedanken, in denen der Intellekt die nothwendige und allgemeingültige Wahrheit besitzt [1]). — Erkenntnißtheoretisch widerspricht die spekulative Konstruktion aus Begriffen der willkürlichen Thatsächlichkeit, die den Entscheidungen eines freien göttlichen Willens eigen ist. Daher löste die Willenslehre Occam's die objektive Metaphysik des Mittelalters auf, und war der Nominalismus in seinem ersten Stadium an seiner unfruchtbaren Negativität gegen-

1) Augustinus de civ. Dei XI c. 10: neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium; de trinitate IV c. 1: quia igitur unum verbum dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul. Auflösung sucht Augustinus vergebens in dem Satz de trinitate II c. 5: ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est.

über den Aufgaben des mittelalterlichen Denkens zu Grunde gegangen: in der mächtigen Realität des Willens fand er nun auch hier innerhalb der Gesellschaftslehre seine höhere Berechtigung. Die geistesgewaltigen kirchenpolitischen Schriften Occam's zerstörten in weitläufiger Darlegung von Gründen und Gegengründen jeden Theil des rationalen Zusammenhangs einer Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft [1]). Und mit Recht; denn wirklich ist die Demonstration unfähig gewesen, die mittelalterliche Gesellschaftslehre einigermaßen zu begründen. Die Folgerichtigkeit des Schlusses versagt, wo aus dem theokratischen Prinzip der Dualismus von Staat und Kirche abgeleitet oder über Streitfragen, wie das Verhältniß von Staat und Kirche, von Weltmonarchie und Einzelstaat durch Syllogismen entschieden werden soll.

Vierter Abschnitt.

Die Auflösung der metaphysischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit.

Erstes Kapitel.

Die Bedingungen des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins.

Die zweite Generation der europäischen Völker erfuhr nun eine Umwandlung, welche der ähnlich ist, die in Griechenland aus der Auflösung der alten Geschlechterverfassung hervorging. Indem die feudalen Ordnungen, die Gliederung der Christenheit

1) Das Prinzip Occam's, welches die sittliche Ordnung mit dem Willen in sein psychologisches Verhältniß setzte, das was dem Willen werthvoll ist von dem klar sonderte, was dem Verstande wahr ist, und so jede Metaphysik der sittlichen Welt aufhob, trat freilich zunächst in überspannter Fassung auf z. B. in sent. II quaest. 19: ea est boni et mali moralis natura ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi: adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est possit evadere injustum. Hierdurch war dann der extreme Supranaturalismus Occam's bedingt.

unter Papst und Kaiser, sich lösten, entstand die neuere europäische Gesellschaft und inmitten ihrer der moderne Mensch. Dieser ist das Erzeugniß der allmäligen inneren Entwicklung, welche in der Jugendzeit dieser zweiten Generation der europäischen Völker oder dem Mittelalter stattfand. Was wir in ihm suchen, ist unser eigener Herzschlag, verglichen mit dem, was wir in den Seelen der Menschen älterer Zeiten zu lesen vermögen und das uns fremd ist. Nichts ist daher relativer, mag man auf die Allmäligkeit sehen, mit welcher es sich geltend macht, oder auf die Verschiedenheit des persönlichen Gefühls im Geschichtsschreiber, von welchem aus ein solcher historischer Typus bestimmt wird. Dennoch sieht der Geschichtschreiber Wirklichkeit, wenn er erste Beispiele des modernen Menschen an bestimmten Stellen auftreten sieht; mitten in einer kontinuirlichen Entwicklung faßt er das Ergebniß in anschaulich darstellbaren geschichtlichen Erscheinungen auf und hält es fest. Auch hindert ihn hieran nicht, daß der Punkt, an welchem in der Entwicklungsbahn des einen Volkes ein solcher Typus auftritt, der Zeit nach weit abliegt von dem Punkte, an welchem dies bei einem anderen stattfindet. Es beirrt ihn nicht, daß die besonderen Züge dieser Form bei dem einen Volke sehr abweichen von denen bei dem anderen. Ein solcher Typus ist augenscheinlich Petrarca, der mit Recht als der erste Repräsentant des modernen Menschen, wie er schon im vierzehnten Jahrhundert in klaren Zügen hervortritt, aufgefaßt wird. Es ist nicht leicht, denselben Typus in dem modernen Menschen des Nordens wiederzufinden, in Luther und seiner Independenz des Gewissens, in Erasmus und jener persönlichen Freiheit des untersuchenden Geistes, welcher in einem grenzenlosen Meere von Tradition, nach Aufklärung verlangend, vorwärts dringt. Dennoch ist hier wie dort etwas die ganze Wesenheit dieser Menschen Bestimmendes, was wir mit ihnen theilen und was sie von Allem absondert, das früher gewollt, gefühlt oder gedacht wurde.

Aus dem Zusammenhang dessen, was den modernen Menschen ausmacht, heben wir einen Zug heraus, welchen wir im Verlauf der intellektuellen Geschichte langsam und mühselig sich ent-

falten sahen, und der nun für die Entstehung wie das Recht des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins in seinem Gegensatz zu der metaphysischen Stellung des Menschen entscheidend ist. — Der Zweckzusammenhang der Erkenntniß in Europa hat sich in der Wissenschaft von seiner Grundlage in der Totalität der Menschennatur abgelöst, wie neben ihm die Kunst oder in anderer Art das Recht. Auf dieser Differenzirung beruht nicht nur die technische Vollendung der großen Zwecksysteme der menschlichen Gesellschaft, sondern, als innerster Kern des Vorgangs, das Freiwerden aller Kräfte in der Einzelseele aus ihrer anfänglichen Gebundenheit; die Seele wird Herrin ihrer Kräfte, einem Mann zu vergleichen, der gelernt hat, jede Bewegung der Glieder unabhängig von den Bewegungen der anderen auszuführen und in genauer und sicherer Abmessung auf die Wirkung zu benutzen. Die ursprüngliche Bindung der Seelenkräfte löst sich durch die Arbeit der Geschichte. Denn erst vermittelst der Kunst besitzt das Gefühl sein mannichfaches, wechselndes und reiches Leben; die Werke der Künstler strahlen ihm wie in einem Wunderspiegel in Bildern, Wahrnehmungen, Vorstellungen seine innere Welt erhöht zurück. In der Arbeit der Wissenschaft erkennt erst der Intellekt seine Mittel und deren Tragweite, seine Methode und deren Macht und gebraucht nun mit der technischen Virtuosität gleichsam des logischen Athleten die in ihm liegenden Kräfte.

Der mittelalterliche Mensch hatte die in der alten Welt erreichte Differenzirung nur unvollkommen festgehalten. Wol hatte er die christliche Erfahrung tiefsinnig entfaltet. In dem katholischen Kirchensystem hatte er die selbständige Macht des religiösen Lebens und des ihm verbundenen gesellschaftlichen Bewußtseins, das alle Völker verknüpft, befestigt und vertheidigt, wenn auch mit furchtbaren Gewaltmitteln. Unter dem Schutze und leider auch der Gewalt dieses Kirchensystems erwuchs der Zweckzusammenhang der Wissenschaft in den Universitäten ebenfalls zu einer größeren Organisation, und inmitten des korporativen Lebens des Mittelalters rang auch er nach einer rechtlichen Selbständigkeitssphäre. Aber die Herrschaft der Religion, welche allen höheren

Gefühlen und Ideen eine seltene Sicherheit und Tiefe im Mittelalter gab, hat doch alle selbständigen Zweckzusammenhänge bis zu einem gewissen Grade gebunden. Die Legirung des Christenthums mit der antiken Wissenschaft hat die Lauterkeit der religiösen Erfahrung beeinträchtigt. Die korporative und autoritative Bindung der Individuen hat die freie Beziehung der Thätigkeiten von Personen auf einander in Gebieten, welche wie Wissenschaft und Religion in der Freiheit ihren Lebensathem haben, gehemmt. So haben die Lebensbedingungen des Mittelalters den Reichthum höheren Daseins zu einem von der Kirche geleiteten Zusammenhang verwebt, in dem das Christenthum sich an eine metaphysische Wissenschaft verlor, Wissenschaft und Kunst innerlich und äußerlich gefesselt waren. Dieser Zusammenhang der Bildung hatte in der äußeren Organisation der Kirche seinen Körper. Ihm gegenüber war Alles, was sonst im mittelalterlichen Menschen sich regte, Weltlichkeit, die vernichtet oder unterworfen werden mußte. So ging durch seine Seele derselbe Zwiespalt, welcher die Gesellschaft jener Tage in die kaiserliche und kirchliche Gewalt auseinanderriß. Naturwuchs des Staatslebens, Verharren der Individuen in den ursprünglichen Beziehungen zum Boden, Besonderheit, persönliches Verhältniß und persönlicher Verband, unter Zurücktreten allgemeiner Rechtsregeln, dazu ein jugendliches Ungestüm in der germanischen Race und den durch sie mit neuem Blute erfüllten älteren Völkern: dies Alles hatte in dem Menschen jener Zeit ungebändigtes Leben der Sinne und des Willens zur Folge. Aber in seiner Seele kämpfte hiergegen der Glaube an ein transscendentes Reich, welches durch die Kirche, den Kleriker und das Sakrament in das Diesseits herüberwirkt und aus dem göttliche Kräfte beständig ausstrahlen. Die Macht dieses objektiven Systems wurde gesteigert durch die Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft. In dieser war das Individuum ganz in Verbände eingegliedert, von denen die Kirche und die feudale Ordnung nur die gewaltigsten waren. Die Zweckinhalte der Gesellschaft, welche am meisten der Freiheit zu bedürfen scheinen, waren von der Autorität und der Korporation getragen

und gebunden. Diese Abhängigkeit des mittelalterlichen Menschen wurde vermehrt durch seine Stellung zu der gesammten historischen Ueberlieferung, welche sein Denken wie in einem dichten Walde von Traditionen festhielt. Und nicht der geringste unter den Gründen, welche Selbstthätigkeit der Individuen und unabhängige Entfaltung der einzelnen Lebenszwecke in der Gesellschaft hinderten, bestand in einer Metaphysik, welche nach der Lage der Wissenschaften in ihren Grundzügen siegreich sich behauptete und der von der Kirche vertheidigten transscendenten Ordnung einen festen Stützpunkt gewährte. So erscheinen auch die intellektuell gewaltigsten mittelalterlichen Denker nur als Repräsentanten dieser Weltansicht und Lebensordnung, vergleichbar den großen feudalen und hierarchischen Häuptern der Gesellschaft jener Tage. Was in ihnen individuell war, ordnete sich diesem System unter, und darin war gegründet, daß der Denker eine Weltmacht war. Wie einsam und verdüstert auch ein Dante seinen Weg ging, seine ganze große Seele war diesem objektiven Zusammenhang hingegeben, so gut als die eines Anselmus, Albertus oder Thomas. Hierdurch wurde er zu der „Stimme zehn schweigender Jahrhunderte".

Die wesenhafte Veränderung, die wir als Auftreten des modernen Menschen bezeichnen, ist das Ergebniß eines zusammengesetzten Bildungsprozesses, und ihre Erklärung würde eine umfassende Untersuchung erfordern. — Hier, wo es sich um Entstehung und Recht des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins handelt, ist zunächst das Wichtigste, daß die vorher von den Völkern der alten Welt vereinzelt erreichte Differenzirung und Verselbständigung der Zweckzusammenhänge der Gesellschaft innerhalb der neuen Generation der europäischen Völker verwirklicht wird. Die geistige Bildung dieser Völker ruht auf der Selbstgewißheit der religiösen Erfahrung, der Selbständigkeit der Wissenschaft, der Befreiung der Phantasie in der Kunst; im Gegensatz zu der früheren religiösen Gebundenheit. Eine solche neue Verfassung des inneren Zusammenhangs der Kultur ist eine höhere Stufe in der Entwicklung der neuen Generation europäischer Völker, da diese Na=

tionen in der Gebundenheit der Seelenkräfte naturgemäß begonnen hatten. Sie ist aber zugleich eine Wiederherstellung des von den Griechen Erarbeiteten und im Christenthum Gewonnenen, und daher sind Humanismus und Reformation hervorragende Bestandtheile des Vorganges, in welchem unser modernes Bewußtsein entstand. — Zu dieser Differenzirung trat als eine andere Seite der geschichtlichen Bewegung, welche dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein das Leben gab, die Veränderung in der äußeren Organisation der Gesellschaft, welche alle individuellen Kräfte löste und das Individuum verselbständigte. Innerhalb der Städte vollzog sich zuerst diese soziale und politische Umgestaltung. In den Zusammenhang unserer Darlegung fügt sich harmonisch das klassische Gemälde ein, welches Jakob Burckhardt von dem ersten Auftreten des modernen Menschen in dem Italien der Renaissance entworfen hat. „Im Mittelalter, sagt er, lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Inneren des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier, träumend oder halbwach. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staats und der sämmtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches." Was hier als objektive Behandlung bezeichnet wird, ist zunächst durch die relative Verselbständigung der einzelnen Kreise der Existenz bedingt; indem die Wissenschaft die Unterordnung unter das mittelalterliche Schema des religiösen Vorstellens aufgiebt, zerreißt das Band zwischen den religiösen Ideen als Mitteln der Konstruktion und der Wirklichkeit; man wird in unbefangener Auffassung dieser gewahr, und so entsteht objektive Betrachtung und positive Wissenschaft, wo ehedem metaphysische Ableitung das Phänomen mit dem Tiefsten des geistigen Gesammtlebens verbunden gehalten hatte. Andrerseits bewirkte die veränderte Lage des Individuums in der äußeren Organisation der Gesellschaft eine Befreiung der individuellen Kräfte und des individuellen Selbstgefühls. So entstand eine neue Stellung

des erkennenden Subjekts zur Wirklichkeit. Endlich nahm mit dem Wachsthum des individuellen Selbstgefühls und der Ausbildung der objektiven Betrachtung eine freie Mannigfaltigkeit der Weltansicht zu. In metaphysischem Denken wie in poetischem Sinnen wurden alle Möglichkeiten der Weltbetrachtung durchgebildet. — Traf das volle Licht dieser neuen Zeit zuerst Italien, so war doch schon das erste Aufdämmern derselben im Norden ein mächtigeres Phänomen. In Occam finden wir eine tiefere Grundlage des modernen Bewußtseins, als in seinem jüngeren Zeitgenossen Petrarca: die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung. Gegenüber der Autorität, der Wortbeweisführung, den die Erfahrung überschreitenden Syllogismen wird hier im Willen eine mächtige Realität, aufrichtige und wahrhaftige Wesenheit wahrgenommen.

So erweisen sich Veränderungen in dem ganzen status hominis auch innerhalb der relativ selbständigen intellektuellen Entwicklung als einwirkend, ja bestimmend. Es ist eine äußerliche Betrachtung, wenn man die Umänderung des wissenschaftlichen Geistes seit dem vierzehnten Jahrhundert auf den Humanismus zurückführt. Durch das ganze Mittelalter geht das Anwachsen der Kenntniß von Büchern und Hilfsmitteln des Alterthums [1]. Trat nun inneres Wiederverständniß des Geistes der alten Schriftsteller zuerst im vierzehnten Jahrhundert in Italien, später bei den anderen Völkern hervor, so war dies die Folge tiefer liegender Ursachen. Es bildeten sich bei den neueren Völkern, insbesondere in den Städten, soziale und politische Zustände, welche denen in den alten Stadtstaaten analog waren; dies hatte ein persönliches Lebensgefühl, Stimmungen, Interessen, Vorstellungen zur Folge, welche durch ihre Verwandtschaft mit denen der antiken Völker ein Wiederverständniß der alten Welt möglich gemacht haben. Denn der Mensch, welcher in sich das Vergangene erneuern

1) Prantl hat in seiner Geschichte der Logik im Abendlande 1855 ff. für einen einzelnen Zweig der wissenschaftlichen Literatur den Beweis dieses wichtigen Satzes erschöpfend geführt.

soll, muß durch eine innere Wahlverwandtschaft hierzu vorbereitet sein.

Diese veränderte Verfassung der geistigen Bildung, wie sie in der zunehmenden Selbständigkeit der Religion, Wissenschaft und Kunst und der wachsenden Freiheit des Individuums gegenüber dem Verbandsleben der Menschheit erscheint, ist der tiefste, in der psychischen Verfassung des modernen Menschen selber liegende Grund dafür, daß jetzt die Metaphysik ihre bisherige geschichtliche Rolle ausgespielt hat. Die christliche Religion, wie Luther und Zwingli sie auf die innere Erfahrung stellten, die Kunst, wie nun Lionardo sie den geheimnißvollen Tiefsinn der Wirklichkeit erfassen lehrte, die Wissenschaft, wie sie Galilei auf die Analysis der Erfahrung verwies, konstituirten das moderne Bewußtsein in der Freiheit seiner Lebensäußerungen.

Metaphysik, als Theologie, war das reale Band gewesen, welches im Mittelalter Religion, Wissenschaft und Kunst, die verschiedenen Seiten des geistigen Lebens, zusammengehalten hatte: nun wurde dies Band gesprengt. Das intellektuelle Leben der neuen Völker war so weit herangewachsen und ihr Verstand durch die Scholastik so disciplinirt für die Forschung um der Forschung willen, daß eingeschränktere Aufgaben vermittelst strengerer Methoden gestellt und auch gelöst zu werden begannen. Die Zeit selbständiger Entwicklung der Einzelwissenschaften war gekommen. Die Ergebnisse der positiven Epoche der alten Welt konnten aufgenommen werden. Wo ein Archimedes, Hipparch und Galen den Faden positiven Forschens fallen gelassen, konnte er wieder angeknüpft werden. Alterthum und Mittelalter haben in der Wissenschaft die Antwort auf das Räthsel der Welt, in der Wirklichkeit die Verkörperung der höchsten Ideen gesucht; so war die Betrachtung der idealen Bedeutung der Erscheinungen mit der Zergliederung ihres ursächlichen Zusammenhangs vermischt worden. Indem jetzt die Wissenschaft sich von der Religion loslöste, ohne sie ersetzen zu wollen, trat die kausale Forschung aus dieser falschen Verknüpfung und näherte sich den Bedürfnissen des Lebens. Man war des abstrakten Schließens auf transscendente Objekte, der

metaphysischen Spinngewebe, welche vom Diesseits zum Jenseits gezogen worden waren, satt, und doch dauerte das aufrichtige Ringen nach der Wahrheit hinter den Erscheinungen fort. So wandte sich nun der Romane den Erfahrungen der äußeren Natur und des Weltlebens, der nordische Mensch zunächst der lebendigen religiösen Erfahrung zu.

Und jetzt erschien auch an dieser Wende der intellektuellen Entwicklung als Träger der neuen Richtung eine neue Klasse von Personen: der Kleriker machte dem Literaten, dem Schriftsteller oder auch dem Professor an einer der von Städten oder aufgeklärten Fürsten gegründeten oder neugestalteten Universitäten Platz. In den Städten, in welchen diese Männer auftraten, bestand nicht der Unterschied zwischen einer großen thätigen aber ununterrichteten Sklavenmasse und einer kleinen Zahl freier Bürger, welche jede Art von körperlicher Arbeit als ihrer unwürdig ansahen. Während dies Verhältniß in den griechischen Städten den Fortschritt der Erfindungen in hohem Grade gehindert hatte, entstanden im Zusammenhang mit der Industrie in den modernen Städten Erfindungen von großer Tragweite. Der weite Schauplatz unseres Erdtheils und die ungeheuren Mittel dieser modernen Welt brachten einen ununterbrochenen Zusammenhang vieler Arbeiter hervor. Diesen aber stand die Natur nicht als ein in sich göttliches Gewächs gegenüber: die Hand des Menschen griff durch sie hindurch, hinter ihren Formen die Kräfte zu erfassen. In dieser Bewegung entstand der Charakter der modernen Wissenschaft: Studium der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, vermittelst der Aufsuchung des kausalen Zusammenhangs, sonach durch Zerlegung der zusammengesetzten Wirklichkeit in ihre Faktoren, besonders durch das Experiment. Die Aufgabe, das Konstante in den Veränderungen der Natur festzustellen, wurde durch die Aufsuchung von Naturgesetzen gelöst. Das Naturgesetz verzichtet darauf, das Wesen der Dinge auszudrücken, und indem so Grenzen der positiven Wissenschaft hervortraten, wurde das Studium der Wirklichkeit ergänzt durch eine Erkenntnißtheorie, welche das Feld der Wissenschaften abmaß.

So entstanden, als die eigenthümlichen Erzeugnisse der modernen Wissenschaft, Erforschung der Kausalgesetze der Wirklichkeit auf dem Gebiete der Natur wie der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt und Theorie der Erkenntniß. Diese beiden führen seitdem den Vernichtungskrieg gegen die Metaphysik, und jetzt ist ihre Tendenz, auf der Grundlage der Erkenntnißtheorie einen Zusammenhang der Einzelwissenschaften der Wirklichkeit herzustellen.

Und hat sich nun in dieser modernen Welt, an deren Eingang wir stehen, Metaphysik zu vertheidigen versucht, so ändert sich doch allmälig ihr Charakter und ihre Lage. — Die Stelle, die sie im Zusammenhang der Wissenschaften zu behaupten versucht, ist eine andere. Denn indem die positiven Wissenschaften die Wirklichkeit analysiren und die allgemeinsten Bedingungen derselben in einem System von Elementen und Gesetzen festzustellen streben, indem sie sich der Stellung dieser Sätze zur Wirklichkeit wie zum Bewußtsein kritisch bewußt werden: verliert die Metaphysik ihren Platz als Grundlage der Erklärung der Wirklichkeit in den Einzelwissenschaften, und ihr bleibt nur als mögliche Aufgabe, die Ergebnisse der positiven Wissenschaften in einer allgemeinen Weltansicht abzuschließen. Der Grad von Wahrscheinlichkeit, der einem solchen Versuche erreichbar ist, kann nur ein bescheidener sein. — Ebenso ändert sich die Funktion solcher metaphysischen Systeme in der Gesellschaft. Ueberall wo Metaphysik fortbestand, wandelte sie sich in ein bloßes Privatsystem ihres Urhebers und derjenigen Personen, welche sich vermöge einer gleichen Verfassung der Seele von diesem Privatsystem angezogen fanden. Dies war durch die veränderte Lage bedingt. Dieselbe hat die Macht einer einheitlichen monotheistischen Metaphysik gebrochen. Die veränderten physikalischen und astronomischen Grundbegriffe haben die Schlüsse der monotheistischen Metaphysik zerstört. Eine freie Mannigfaltigkeit von metaphysischen Systemen, deren keines erweisbar ist, hat sich nun gebildet. So blieb der Metaphysik nur die Aufgabe, Centren zu schaffen, in welchen die Ergebnisse der positiven Wissenschaften sich zu einem befriedigenden allgemeinen Zusammenhang

der Erscheinungen in einer Fassung von relativem Werthe sammeln konnten. Die positive Wissenschaft bringt nach der Ansicht der Metaphysiker nur die einzelnen Worte und die Regeln der Verknüpfung derselben hervor, welche dann erst unter ihren Händen zum Gedicht werden. Aber ein Gedicht hat keine allgemeingültige Wahrheit. Man hat ungefähr in derselben Zeit neben einander Schelling seine Offenbarungsphilosophie, Hegel seine Weltvernunft, Schopenhauer seinen Weltwillen, die Materialisten ihre Anarchie der Atome beweisen hören; alle mit gleich guten oder schlechten Gründen. Handelt es sich etwa darum, unter diesen Systemen das wahre auszusuchen? Das wäre ein sonderbarer Aberglaube; so vernehmlich als möglich lehrt diese metaphysische Anarchie die Relativität aller metaphysischen Systeme. Ein jedes von ihnen repräsentirt so viel, als es in sich faßt. Es hat so viel Wahrheit als eingegrenzte Thatsachen und Wahrheiten seinen grenzenlosen Verallgemeinerungen zu Grunde liegen. Es ist ein Organ, sehen zu machen, die Individuen durch den Gedanken zu vertiefen und zu dem unsichtbaren Zusammenhang in Beziehung zu erhalten. Dieses und vieles Verwandte bildet die *neue Funktion* der *Metaphysik* in der *modernen Gesellschaft*. Daher sind diese Systeme der Ausdruck bedeutender und in ihren Gedanken weit um sich greifender Personen. Die wahren Metaphysiker haben gelebt, was sie schrieben. Descartes, Spinoza, Hobbes, Leibniz sind von neueren Geschichtsschreibern der Philosophie immer mehr als centrale Individualitäten aufgefaßt worden, in deren weiter Seele eine Lage der wissenschaftlichen Gedanken sich auf relative Weise abspiegelt. Eben dieser ihr repräsentativer Charakter beweist die Relativität des Wahrheitsgehaltes in ihren Systemen. Die Wahrheit ist nicht etwas Repräsentatives.

Aber selbst *diese Funktion* der metaphysischen Systeme in der modernen Gesellschaft kann *nur vorübergehend* sein. Denn diese schimmernden Zauberschlösser der wissenschaftlichen Einbildungskraft können, nachdem die Relativität ihres Wahrheitsgehaltes erkannt ist, das ernüchterte Auge nicht mehr täuschen. Und gleichviel wie lange noch ein Einfluß auf die Kreise der Gebildeten von meta=

physischen Systemen geübt werden mag, die Möglichkeit, daß ein solches System von relativer Wahrheit, das neben vielen anderen von demselben Wahrheitsgehalt steht, als Grundlage für die Wissenschaften benutzt werde, ist unwiederbringlich dahin.

Zweites Kapitel.

Die Naturwissenschaften.

In dem dargelegten allgemeinen Zusammenhang entstand die moderne Naturwissenschaft. Der Geist der neueren Völker war in den wissenschaftlichen Korporationen des Mittelalters disciplinirt worden. Die Wissenschaft, als Beruf, der sich in großen Körperschaften vererbte, betrieben, steigerte ihre Anforderungen an technische Vollendung und schränkte sich auf dasjenige ein, was sie zu beherrschen vermochte. Und zwar sah sie sich hierbei durch kräftige Impulse gefördert, welche sie in der Gesellschaft vorfand. In demselben Maße, in welchem sie von der Untersuchung der letzten Gründe sich loslöste, empfing sie von den fortschreitenden praktischen Zwecken der Gesellschaft, dem Handel, der Medizin, der Industrie ihre Aufgaben. Der erfindende Geist in dem arbeitsamen, die Handgriffe mit sinnendem Nachdenken vereinigenden Bürgerthum schuf der experimentellen und messenden Wissenschaft Hilfsmittel von unberechenbarer Bedeutung. Und von dem Christenthum her lebte in diesen romanischen und germanischen Völkern ein mächtiges Gefühl, daß dem Geist die Herrschaft über die Natur gebühre, wie es Francis Bacon ausgedrückt hat. So löst sich eine ihrer eingeschränkten Ziele sichere positive Wissenschaft der Natur immer klarer von dem Ganzen der geistigen Bildung, welche als Metaphysik aus der Totalität der Gemüthskräfte ihre Nahrung gezogen hatte. Das Naturerkennen scheidet sich von dem seelischen Gesammtleben ab. Immer mehrere von den Voraussetzungen, welche in dieser Totalität gegeben sind, werden von dem Naturerkennen eliminirt. Seine Grundlagen

werden vereinfacht und auf das in der äußeren Wahrnehmung Gegebene immer genauer eingeschränkt. Die Naturwissenschaft des sechzehnten Jahrhunderts arbeitete noch mit Phantasien von psychischen Verhältnissen in den Naturvorgängen; Galilei und Descartes begannen den erfolgreichen Kampf gegen diese überlebenden Vorstellungen aus der metaphysischen Zeit. Und allmälig wurden selbst Substanz, Ursache, Kraft bloße Hilfsbegriffe für die Lösung der methodischen Aufgabe, zu den in der äußeren Erfahrung gegebenen Erscheinungen die Bedingungen zu suchen, unter welchen ihr Nebeneinander und ihre Abfolge erklärt und ihr Eintreffen vorausgesagt werden kann.

Diese moderne Naturwissenschaft hat allmälig die Metaphysik der substantialen Formen zersetzt.

Der denknothwendige Zusammenhang, den die moderne Naturwissenschaft als Erklärungsgrund der gegebenen Wirklichkeit sucht, gemäß dem in der Metaphysik entwickelten und von derselben ihr vorgezeichneten Ideal der Erkenntniß, hat zu seinem Material die ebenfalls in der Metaphysik aus dem Erlebniß der vollen Menschennatur abstrahirten und wissenschaftlich entwickelten Begriffe der Substanz und der Kausalität (wirkenden Ursache). Als die Begriffe von Erkenntnißgrund oder Denknothwendigkeit in der Entwicklung der Metaphysik auftraten, fanden sie diese beiden Grundvorstellungen vor, als welche das menschliche Denken vom Gegebenen rückwärts zu den Gründen leiten. Dem entsprechend sehen wir die Naturforschung bemüht, das anschauliche Bild der Veränderungen und Bewegungen an den Objekten in die Verkettung von Ursachen und Wirkungen aufzulösen, die Regelmäßigkeiten in ihnen zu erfassen, durch welche sie für den Gedanken beherrschbar werden, und als Träger dieses Vorgangs Substanzen zu konstruiren, welche nicht wie sinnliche Objekte dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Soweit unterscheidet sich die Gedankenarbeit der modernen Naturwissenschaft gar nicht von der Arbeit der Griechen, die ersten Gründe des gegebenen Weltalls aufzusuchen. Worin besteht nun das die Erforschung der Natur bei den neueren Völkern am meisten Unterscheidende, worin der

Kunstgriff, vermittelst dessen sie das alte Lehrgebäude vom Kosmos zerstört haben?

Schon in der Alchemie macht sich die Richtung auf die wahren Faktoren der Natur geltend. Die aristotelische Elementenlehre hatte Eigenschaften, welche sich der einfachen Wahrnehmung darbieten, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, zu Grunde gelegt. Das Stadium der Chemie, wie es Paracelsus repräsentirt, bedient sich der chemischen Analyse, um hinter diese deskriptive Betrachtungsweise zu den wirklichen Faktoren, aus denen die Materie sich zusammensetzt, zu dringen. Es unterscheidet daher drei Grundkörper (tres primas substantias), das was brennt: Sulphur, das was raucht und sich sublimirt: Mercurius, das was als unverbrennliche Asche zurückbleibt: Sal. Aus diesen Grundkörpern, welche zwar nicht isolirt dargestellt, aber von der chemischen Kunst am Verbrennungsvorgang unterschieden werden können, leitet Paracelsus erst die aristotelischen Elemente ab. So war der Weg beschritten, durch die thatsächliche Zerlegung der Materie im Experiment sich den chemischen Elementen zu nähern; eben der Verbrennungsprozeß, von welchem Paracelsus ausging, sollte Lavoisier den Eintritt in die quantitative Untersuchungsweise vermitteln. Jedoch lange Zeit bevor die Chemie zu einer sicheren Grundlegung gelangte, wurde die Mechanik durch Galilei exakte Wissenschaft. Lagrange hat in Bezug auf diese Leistung Galileis hervorgehoben, es habe, um die Jupitertrabanten, Venusphasen und Sonnenflecken zu finden, nur des Teleskops und des Fleißes bedurft, wogegen nur ein außerordentlicher Geist die Gesetze der Natur in Erscheinungen, welche man stets vor Augen gehabt, aber bis dahin nicht hatte erklären können, zu entwirren vermocht habe. Die einfachen, begrifflich wie quantitativ bestimmten Vorstellungen, welche er zu Grunde legte, setzten eine Zerlegung des Bewegungsvorgangs in abstrakte Komponenten voraus, und sie ermöglichten gerade durch die Einfachheit der fundamentalen Beziehungen die Unterordnung der Bewegungen unter die Mathematik. Das scheinbar so selbstverständliche Prinzip der Trägheit durchschnitt die ganze von uns dargelegte metaphysische Theorie, nach welcher

eine Bewegung nur durch das Fortwirken der sie hervorbringenden Ursache sich forterhält, sonach den gleichförmig fortdauernden Bewegungen eine gleichförmig wirkende Ursache zu Grunde gelegt werden mußte. Auf diese Theorie, welche der Sinnenschein von gestoßenen und in Ruhezustand zurückkehrenden Körpern empfahl, war die Annahme von psychischen Wesenheiten als Ursachen eines weiten Kreises von Veränderungen in der Natur einerseits begründet worden, wie sie andrerseits aus der Gedankenmäßigkeit der Bewegungen ihre mehr dauernde Kraft empfing. Nunmehr zeigte das Prinzip Galileis den Grund der Fortdauer einer Bewegung in der Nothwendigkeit des Beharrens des Objektes selber in seinem Bewegungszustande; dieser Nothwendigkeit gemäß durchläuft das Objekt jedes folgende Differential seiner Bahn, weil es das vorangehende durchlaufen hat. Die Grundlage der metaphysischen Naturbetrachtung war vernichtet.

Die erste Anwendung der Mechanik auf ein verwickeltes System von Thatsachen, zugleich die glänzendste und erhabenste, deren sie fähig ist, war die auf die großen Bewegungen der Massen im Weltraum. So entstand die Mechanik des Himmels. Sie wurde ermöglicht durch die Fortschritte der Mathematik in analytischer Geometrie und Differentialrechnung. Nun wurde das verwickelte Getriebe der im Weltraum kreisenden Gestirne durch die Theorie von der Gravitation, als dem unsichtbaren Bande der Sternenwelt, der mechanischen Betrachtungsweise untergeordnet. Damit sanken die Gestirngeister der metaphysischen Naturauffassung dahin und wurden zu Märchen einer verklungenen Zeit.

Die unermeßliche Veränderung der menschlichen Weltansicht, welche sich so vollzog, begann, indem Copernicus, anknüpfend an die Forschungen der Griechen, welche dasselbe versucht, die Sonne in die Mitte der Welt stellte. „Denn wer könnte wohl", so sagt er, „in dem herrlichen Naturtempel dieser Fackel einen anderen Ort anweisen wollen." Die drei Kepler'schen Gesetze entwarfen deskriptiv die Figuren und Zahlenverhältnisse der heliocentrischen Planetenbewegungen, in welchen Kepler, den Spuren der pythagoreischen Schule nachgehend, die Harmonie des Himmels an=

schaute. Newton suchte die Erklärung für die so ihrer Form nach bestimmten Bewegungen. Und zwar erklärte er sie durch eine Zerlegung in zwei Faktoren. Der eine Faktor liegt in einem Anstoß, welchen die Planeten in der Richtung einer Tangente an ihre gegenwärtige Bahn erhalten haben, der andere in der Gravitation; so kann die Krümmung ihrer Bahnen abgeleitet werden. Auf solche Weise tritt an die Stelle der geistigen Wesen, deren vorstellende Kraft und innere geistige Beziehung zu einander der Erklärungsgrund der verwickelten Formen der scheinbaren Bahnen und ihrer mechanisch zusammenhangslosen Räderwerke gewesen waren, nachdem einmal durch den heliocentrischen Standpunkt des Copernicus das Problem eine einfachere, durch Kepler eine genau präcisirte Fassung erhalten hatte, der Mechanismus, dem Triebwerk Einer ungeheuren Uhr vergleichbar. Und das Mittel war die Zerlegung, die auf das Zusammenwirken von Faktoren, welche der Erklärung dienen, die Form zurückführte, während diese bis dahin Gegenstand einer ästhetischen und teleologisch deskriptiven Betrachtung gewesen war.

Wir verfolgen nicht die Bedeutung der fortschreitenden Chemie und Physik für die gänzliche Veränderung der bisherigen Metaphysik; insbesondere in der Chemie schien nun das analytische Verfahren experimentell die Auffindung der Substanzen bewirken zu wollen, die im Kosmos vereinigt sind; aber die Formen des organischen Lebens waren der zweite Hauptstützpunkt für die Metaphysik der substantialen Formen, und auch diesen sollte sie nun verlieren. Die Metaphysik der substantialen Formen widerstand vermittelst des Begriffs einer Lebensseele, der anima vegetativa, noch eine Zeit lang der Anforderung, die organischen Formen und Leistungen als das am meisten komplexe aller Phänomene der Natur ebenfalls auf den physikalischen und chemischen Mechanismus zurückzuführen. Dann wies die Biologie dieser Lebensseele wenigstens die Benutzung der chemischen und physikalischen Kräfte zu, bis schließlich die Mehrzahl der Biologen, insbesondere in Deutschland, den Begriff von Lebensseele, Lebenskraft als für den Fortschritt der Forschung unfruchtbar zurückstellte und ganz zu

eliminiren bemüht war. Auch hier war es wiederum die Zerlegung der vordem als ein lebendiges, von Einem Psychischen aus entwickeltes Ganzes betrachteten forma naturae, was die alte Metaphysik stürzte. — So drang das analytische Verfahren, nicht die bloße Zerlegung in Gedanken, sondern die thatsächlich eingreifende, den ersten Natururſachen entgegen und löste psychische Wesenheiten sowie substantiale Formen auf.

Hatte die monotheistische Lehre den Mittelpunkt der bisherigen Metaphysik gebildet und besaß sie innerhalb der strengen Wissenschaft ihren Hauptstützpunkt an dem Schluß aus den Thatsachen der Astronomie, so wurde nun auch die Stringenz dieses Schlusses zersetzt.

Noch Kepler war durch seine Entdeckungen nur dahin geführt worden, die göttliche Kraft, welche die Bewegungen der Planeten hervorbringt, in die Sonne als den Mittelpunkt aller ihrer Bahnen zu verlegen und so bereits eine Centralkraft in der Sonne anzunehmen. „Wir müssen eins von beiden voraussetzen: entweder, daß die bewegenden Geister, je weiter sie von der Sonne entfernt sind, um so schwächer werden, oder daß es Einen bewegenden Geist in dem Mittelpunkte aller dieser Bahnen, nämlich in der Sonne, gebe, der jeden Himmelskörper in eine um so schnellere Bewegung versetzt, je näher ihm dieser ist, bei den entfernteren aber wegen der Erstreckung und Herabminderung der Kraft gleichsam ermattet [1]."

Alsdann fiel auch noch für Newton nur Ein Erklärungsgrund der Form der Planetenbewegungen in den Bereich der Materie; er bedurfte neben ihm der Annahme, daß der Planet durch einen Stoß in eine gewisse Richtung mit einer gewissen Geschwindigkeit geworfen sei. So war der erste Beweger, wenn auch zu einem untergeordneten Geschäft, immer noch erforderlich. Ja mehr, Newton erklärt, daß Planeten und Kometen zwar nach den Gesetzen der Schwere in ihren Bahnen verharren, aber die ursprüngliche und regelmäßige Lage derselben nicht durch diese

1) Kepler Mysterium cosmographicum c. 20.

Gesetze erlangen konnten. „Dies vollkommene Gefüge der Sonne, der Planeten und Kometen hat nur aus dem Rathschluß und der Herrschaft eines einsichtigen und mächtigen Wesens hervorgehen können[1].“ Seine geistige Substanz ist Trägerin der Wechselwirkung der Theile im Weltall. So dauerte eine Zeit hindurch, wenn auch abgeschwächt, die Macht des astronomischen Theils des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes fort. Eine Anzahl von bedeutenden Köpfen, welche sonst einen leidenschaftlichen Kampf gegen den Kirchenglauben führten, fand sich auch von diesem so abgeschwächten Argument überzeugt. Indem aber die mechanische Theorie von Kant und Laplace dazu angewendet wurde, die Entstehung des Planetensystems zu erklären, trat in der neuen Hypothese der Mechanismus an die Stelle der Gottheit.

Die metaphysische Beweisführung, welche uns durch die ganze Geschichte der Metaphysik begleitet hat, ist als solche von jetzt an zerstört. Zudem ist die Unterscheidung einer höheren unveränderlichen Welt von der des Wechsels unter dem Monde nunmehr durch die Entdeckungen über die Veränderungen auf den Gestirnen sowie durch die Mechanik und Physik des Himmels aufgehoben. Was zurückbleibt ist die metaphysische Stimmung, ist jenes metaphysische Grundgefühl des Menschen, welches diesen durch die lange Zeit seiner Geschichte begleitet hat, von der Zeit ab, da die Hirtenvölker des Ostens zu den Sternen aufblickten, da die Priester auf den Sternwarten der Tempel des Orients den Dienst der Gestirne und ihre Betrachtung verbanden. Dieses metaphysische Grundgefühl ist in dem menschlichen Bewußtsein mit dem psychologischen Ursprunge des Gottesglaubens überall verwoben; es beruht auf der Unermeßlichkeit des Raumes, welcher ein Symbol der Unendlichkeit ist, auf dem reinen Lichte der Gestirne, das auf eine höhere Welt zu deuten scheint, vor Allem aber auf der gedankenmäßigen Ordnung, welche auch die einfache Bahn, die ein Gestirn am Himmel beschreibt, zu unserer geo-

1) Aus der berühmten allgemeinen Anmerkung zu dem dritten Buche von Newton's mathematischen Prinzipien.

metrischen Raumanschauung in eine geheimnißvolle aber lebendig empfundene Beziehung setzt. Dies Alles ist in Einer Stimmung verbunden, die Seele findet sich erweitert, ein gedankenmäßiger göttlicher Zusammenhang breitet sich rings um sie in das Unermeßliche aus. Dies Gefühl ist nicht fähig, in irgend eine Demonstration aufgelöst zu werden. Die Metaphysik verstummt. Aber von den Sternen her klingt, wenn die Stille der Nacht kommt, auch zu uns noch jene Harmonie der Sphären, von welcher die Pythagoreer sagten, daß nur das Geräusch der Welt sie übertäube; eine unauflösliche metaphysische Stimmung, welche jeder Beweisführung zu Grunde lag und sie alle überleben wird.

Wenn nun solchergestalt die moderne Naturwissenschaft die ganze bisher dargestellte Metaphysik der substantialen Formen und der psychischen Wesenheiten aufgelöst hat bis in den innersten Kern, den die einheitliche geistige Weltursache ausmacht, so entsteht die Frage: *in was hat sie dieselbe aufgelöst?*

Was setzte nun die Zerlegung der zusammgesetzten Formen der Natur an die Stelle dieser formae substantiales, welche einst der Gegenstand einer deskriptiven Auffassung und Zurückführung auf geistähnliche Wesenheiten gewesen waren? Man hat wol gesagt: eine neue Metaphysik. Und in der That so weit ein Standpunkt reicht, wie ihn neuerdings Fechner als die Nachtansicht geschildert hat, ein Standpunkt, für welchen Atome und Gravitation metaphysische Entitäten sind, wie sie vorher die substantialen Formen waren, ist natürlich nur eine alte mit einer neuen Metaphysik vertauscht worden, und man kann nicht einmal sagen: eine schlechtere mit einer besseren. Der Materialismus war eine solche neue Metaphysik, und eben darum ist der gegenwärtige naturwissenschaftliche Monismus sein Sohn und Erbe, weil auch ihm Atome, Moleküle, Gravitation Entitäten sind, Wirklichkeiten, so gut als irgend ein Objekt, das gesehen und betastet werden kann. Aber das Verhältniß der wahrhaft positiven Forscher zu den Begriffen, durch welche sie die Natur erkennen, ist ein anderes, als das der metaphysischen Monisten. Newton selber sah in der anziehenden Kraft nur einen Hilfsbegriff für die Formel des Gesetzes, nicht

die Erkenntniß einer physischen Ursache[1]). Solche Begriffe, wie Kraft, Atom, Molekül sind für die meisten hervorragenden Naturforscher ein System von Hilfskonstruktionen, vermittelst deren wir die Bedingungen für das Gegebene zu einem für die Vorstellung klaren und für das Leben benutzbaren Zusammenhang entwickeln. Und dies entspricht dem Sachverhalt.

Ding und Ursache können nicht als Bestandtheile der Wahrnehmungen in den Sinnen aufgezeigt werden. Sie ergeben sich auch nicht aus der formalen Anforderung eines denknothwendigen Zusammenhangs zwischen den Wahrnehmungselementen, noch weniger aus den bloßen Beziehungen derselben in Koexistenz und Succession. Für den Naturforscher mangelt ihnen daher die Legitimität des Ursprungs. Sie bilden die inhaltlichen im Erlebniß gegründeten Vorstellungen, durch welche Zusammenhang unter unseren Empfindungen besteht, und zwar treten sie in einer vor der bewußten Erinnerung liegenden Entwicklung auf.

Aus ihnen sahen wir im Verlauf dieses geschichtlichen Ueberblicks die abstrakten Begriffe von Substanz und Kausalität hervorgehen. Nun bestimmt die Unterscheidung des Dings von Wirken, Leiden und Zustand nebst den aus ihr rechtmäßig vom Erkennen abgeleiteten Unterscheidungen, welche mit den Begriffen der Substanz und der Kausalität gegeben sind, die Form des Urtheils. Also können wir diese Begriffe wol im Wort, nicht im wirklichen Vorstellen eliminiren, und die Naturforschung kann nur darauf gerichtet sein, vermittelst dieser Vorstellungen und Begriffe, welche den einzigen uns möglichen, unserem Bewußtsein eigenen Zusammenhang in sich schließen, ein zureichendes und

1) Newton Principia def. VIII: Voces autem attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non physice, sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere, si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero.

in sich geschlossenes System der Bedingungen für die Erklärung der Natur zu konstruiren.

Wir ziehen wieder nur einen Schluß aus der historischen Uebersicht, wenn wir zunächst weiter behaupten: der Begriff der Substanz und der von ihm ausgehende konstruktive Begriff des Atoms sind aus den Anforderungen des Erkennens an das, was in der Veränderlichkeit des Dinges als ein zu Grunde liegendes Festes zu setzen sei, entstanden; sie sind geschichtliche Erzeugnisse des mit den Gegenständen ringenden logischen Geistes; sie sind also nicht Wesenheiten von einer höheren Dignität als das einzelne Ding, sondern Geschöpfe der Logik, welche das Ding denkbar machen sollen und deren Erkenntnißwerth unter der Bedingung des Erlebens und Anschauens steht, in denen das Ding gegeben ist. Dem Schema dieser Begriffe haben sich die großen Entdeckungen eingeordnet, welche in den Grenzen unserer chemischen Erfahrungen die Unveränderlichkeit der Stoffe nach Masse und Eigenschaften mitten in dem Wechsel der chemischen Verbindungen und Trennungen erweisen. So entsteht die Möglichkeit, an welche alle fruchtbare Naturforschung gebunden ist, die in der Anschauung gegebenen Thatbestände und Beziehungen rückwärts dem zu Grunde zu legen, was der Anschauung entzogen ist, und solchergestalt eine einheitliche Naturansicht durchzuführen. Die klaren Vorstellungen von Masse, Gewicht, Bewegung, Geschwindigkeit, Abstand, welche an den größeren sichtbaren Körpern gebildet sind und an dem Studium der Massen im Weltraum sich bewährt haben, werden auch da benutzt, wo die Sinne durch die Vorstellungskraft ersetzt werden müssen. Daher ist auch der Versuch des deutschen Idealismus, diese Grundvorstellung von der Konstitution der Materie zu verdrängen, eine unfruchtbare Episode geblieben, während die Atomistik in ihrer Entwicklung stätig, wenn auch zuweilen durch sehr barocke Vorstellungen von den Massentheilchen, voranschreitet. Diese barocken Vorstellungen wollen zwar unseren idealen Anforderungen an die ersten Gründe des Kosmos nicht entsprechen, sind aber den sichtbaren Erscheinungen gleichartig, und ermöglichen den nach der Lage der Wissenschaft zur Zeit für

die Erklärung dieser Erscheinungen am meisten geeigneten Begriffszusammenhang. Wogegen die Vorstellungen der idealistischen Naturphilosophie zwar durch ihre Verwandtschaft mit dem geistigen Leben höchst würdig erschienen, den Ausgangspunkt der Erklärung der Natur zu bilden, aber indem sie eine den sichtbaren Objekten heterogene Innerlichkeit hinter diesen dichteten, waren sie andrerseits unfähig, diese sichtbaren Objekte wirklich zu erklären, und darum gänzlich unfruchtbar [1]).

Dieselbe Folgerung ergiebt sich alsdann in Bezug auf den Erkenntnißwerth des Begriffes der Kraft und der ihm benachbarten von Kausalität und Gesetz. Während der Begriff der Substanz im Alterthum ausgebildet wurde, hat der Begriff der Kraft seine gegenwärtige Gestaltung erst im Zusammenhang mit der neueren Wissenschaft empfangen. Wiederum blicken wir rückwärts; den Ursprung dieses Begriffs erfaßten wir noch im mythischen Vorstellen als Erlebniß. Die Natur dieses Erlebnisses wird später Gegenstand der erkenntnißtheoretischen Untersuchung sein. Hier sei nur herausgehoben: wie wir in unserem Erlebniß finden, kann der Wille die Vorstellungen lenken, die Glieder in Bewegung setzen, und diese Fähigkeit wohnt ihm bei, wenn er auch nicht immer von ihr Gebrauch macht; ja im Falle äußerer Hemmung kann sie zwar durch eine gleiche oder größere Kraft in Ruhestand gehalten werden, wird jedoch als vorhanden gefühlt. So fassen wir die Vorstellung einer Wirkensfähigkeit (oder eines Vermögens), welche dem einzelnen Akt von Wirken voraufgeht; aus einer Art von Reservoir wirkender Kraft entfließen die einzelnen Willensakte und Handlungen. Die erste wissenschaftliche Entwicklung dieser Vorstellung haben wir in der aristotelischen Begriffsreihe von Dynamis, Energie und Entelechie vorgefunden. Jedoch war die hervorbringende Kraft in dem System des Aristoteles noch nicht von dem Grunde der zweckmäßigen Form ihrer Leistung gesondert, und wir erkannten gerade hierin ein charakteristisches Merkmal und eine Grenze der aristotelischen Wissenschaft. Erst diese Son-

1) Vgl. Fechner über die physikalische und philosophische Atomenlehre [2] Leipzig 1864.

derung ermöglichte die mechanische Weltansicht. Dieselbe trennte den abstrakten Begriff von Quantität der Kraft (Energie, Arbeit) von den konkreten Naturphänomenen ab. Jede Maschine zeigt eine meßbare Triebkraft, deren Quantum von der Form verschieden ist, in welcher die Kraft auftritt, und sie zeigt zugleich, wie durch die Leistung Triebkraft verbraucht wird; vis agendo consumitur. Das Ideal eines objektiven dem Gedanken faßbaren Zusammenhangs der Bedingungen für das Gegebene ist in dieser Richtung durch die Entdeckung des mechanischen Aequivalents der Wärme und die Aufstellung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft verwirklicht. Auch hier haben wir kein apriorisches Gesetz vor uns, vielmehr haben positive Entdeckungen die Naturwissenschaft dem angegebenen Ideal angenähert. Indem eine Naturkraft nach der anderen in Bewegung aufgelöst, diese aber dem umfassenden Gesetz untergeordnet wird, daß jedes Wirken Effekt eines früheren gleich großen, jeder Effekt Ursache eines weiteren gleich großen Effektes sei: schließt sich der Zusammenhang ab. So hat das Gesetz von der Erhaltung der Kraft in Bezug auf die Benutzung der Vorstellung von Kraft dieselbe Funktion als der Satz von der Unveränderlichkeit der Masse im Weltall in Bezug auf den Stoff. Zusammen sondern sie, auf dem Wege der Erfahrung, das Konstante in den Veränderungen des Weltalls aus, welches aufzufassen die metaphysische Epoche vergebens bemüht war.

So viel ist klar: man kann die mechanische Naturerklärung, wie sie nun das Ergebniß der bewundernswerthen Arbeit des naturforschenden Geistes in Europa seit dem Ausgang des Mittelalters ist, nicht gröber mißverstehen, als indem man sie als eine neue Art von Metaphysik, etwa eine solche auf induktiver Grundlage, auffaßt. Freilich sonderte sich nur allmälig und langsam von der Metaphysik das Ideal von erklärender Erkenntniß des Naturzusammenhangs ab, und erst die erkenntnißtheoretische Forschung klärt den ganzen G e g e n s a t z auf, der zwischen dem m e t a p h y s i s c h e n G e i s t und der A r b e i t der m o d e r n e n N a t u r w i s s e n s c h a f t besteht. Sie mag ihn vorläufig, vor der Darlegung unserer Erkenntnißtheorie, folgendermaßen bestimmen.

1. Die äußere Wirklichkeit ist in der Totalität unseres Selbstbewußtseins nicht als bloßes Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist. In dem Willensanstoß und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhangs eines Selbst inne, und gesondert von ihm eines Anderen. Aber dies Andere ist nur mit seinen prädikativen Bestimmungen für unser Bewußtsein da, und die prädikativen Bestimmungen erhellen nur Relationen zu unseren Sinnen und unserem Bewußtsein: das Subjekt oder die Subjekte selber sind nicht in unseren Sinneseindrücken. So wissen wir vielleicht, daß dies Subjekt da sei, doch sicher nicht, was es sei.

2. Für dieses Phänomen der äußeren Wirklichkeit sucht nun die mechanische Naturerklärung denknothwendige Bedingungen. Und zwar ist die äußere Wirklichkeit jederzeit, weil sie uns als ein Wirkendes gegeben war, Gegenstand der Untersuchung in Bezug auf ihre Substanz und die ihr unterliegende Ursächlichkeit für den Menschen gewesen. Auch verbleibt das Denken durch das Urtheil als seine Funktion an die Unterscheidung von Substanz einerseits und Thun, Leiden, Eigenschaft, Kausalität, schließlich Gesetz andrerseits gebunden. Die Unterscheidung der zwei Klassen von Begriffen, welche das Urtheil trennt und verknüpft, kann nur mit dem Urtheilen, sonach dem Denken selber aufgehoben werden. Aber eben darum können für das Studium der Außenwelt die unter diesen Bedingungen entwickelten Begriffe nur Zeichen sein, welche, als Hilfsmittel des Zusammenhangs im Bewußtsein, zur Lösung der Aufgabe der Erkenntniß in das System der Wahrnehmungen eingesetzt werden. Denn das Erkennen vermag nicht an die Stelle von Erlebniß eine von ihm unabhängige Realität zu setzen. Es vermag nur, das in Erleben und Erfahren Gegebene auf einen Zusammenhang von Bedingungen zurückzuführen, in welchem es begreiflich wird. Es kann die konstanten Beziehungen von Theilinhalten feststellen, welche in den mannichfachen Gestalten des Naturlebens wiederkehren. Verläßt man daher den Erfahrungsbezirk selber, so hat man es nur mit

erdachten Begriffen zu thun, aber nicht mit Realität, und die Atome sind unter diesem Gesichtspunkte, wenn sie Entitäten zu sein beanspruchen, nicht besser als die substantialen Formen: sie sind Geschöpfe des wissenschaftlichen Verstandes.

3. Die Bedingungen, welche die mechanische Naturerklärung sucht, erklären nur einen Theilinhalt der äußeren Wirklichkeit. Diese intelligible Welt der Atome, des Aethers, der Vibrationen ist nur eine absichtliche und höchst kunstvolle Abstraktion aus dem in Erlebniß und Erfahrung Gegebenen. Die Aufgabe war, Bedingungen zu konstruiren, welche die Sinneseindrücke in der exakten Genauigkeit quantitativer Bestimmungen abzuleiten und sonach künftige Eindrücke vorauszusagen gestatten. Das System der Bewegungen von Elementen, in welchem diese Aufgabe gelöst wird, ist nur ein Ausschnitt der Realität. Denn schon der Ansatz unveränderlicher qualitätsloser Substanzen ist eine bloße Abstraktion, ein Kunstgriff der Wissenschaft. Er ist dadurch bedingt, daß alle wirkliche Veränderung aus der Außenwelt in das Bewußtsein hinübergeschoben wird, wodurch denn die Außenwelt von den lästigen Veränderungen der sinnlichen Eigenschaften befreit wird. Das Medium von Klarheit, in welchem hier die leitenden Begriffe von Kraft, Bewegung, Gesetz, Element schweben, ist nur die Folge davon, daß die Thatbestände durch Abstraktion von Allem befreit sind, was der Maßbestimmung unzugänglich ist. Und daher ist dieser mechanische Naturzusammenhang zunächst sicher ein nothwendiges und fruchtbares Symbol, das in Quantitäts- und Bewegungsverhältnissen den Zusammenhang des gesammten Geschehens in der Natur ausdrückt, aber was sie mehr sei als dies, darüber kann kein Naturforscher etwas aussagen, will er nicht den Boden der strengen Wissenschaft verlassen.

4. Der Zusammenhang der Bedingungen, welchen die mechanische Naturerklärung aufstellt, kann vorläufig noch nicht an allen Punkten der äußeren Wirklichkeit aufgezeigt werden. Der organische Körper bildet eine solche Grenze der mechanischen Naturerklärung. Der Vitalismus mußte aner-

kennen, daß die physikalischen und chemischen Gesetze nicht an der Grenze des organischen Körpers wirksam zu sein aufhören. Hat sich aber die Naturforschung das umfassende Problem gestellt, unter Eliminirung der Lebenskraft aus dem mechanischen Naturzusammenhang die Prozesse des Lebens, seine organische Form, seine Bildungsgesetze und seine Entwicklung, endlich die Art der Spezialisirung des Organischen in Typen abzuleiten, so ist dies Problem heute noch ungelöst.

5. Aus der Natur dieses Verfahrens der Aufsuchung von Bedingungen für die äußere Wirklichkeit ergiebt sich eine weitere Folge. Man kann sich nicht versichern, ob nicht noch weitere Bedingungen in den Thatsachen versteckt sind, deren Kenntniß eine ganz andere Konstruktion erforderlich machen würde. Ja wenn wir einen weiteren Kreis von Erfahrungen besäßen, so würden vielleicht diese von uns konstruirten Gedankendinge durch solche von einer weiter zurückliegenden, gleichsam mehr primären Beschaffenheit ersetzt werden. Hierauf leitet sogar positiv der noch unerklärte Rest, welcher die Metaphysiker bestimmt hat, von dem Ganzen, von der Idee auszugehen. Denn betrachtet man die Elemente als Urdata, so muß die Betrachtung in einen Abgrund von Bedenken stürzen, daß diese Elemente auf einander wirken, gemeinsames Verhalten zeigen und vermittelst desselben zum Aufbau zweckmäßig sich bewegender Organismen zusammenwirken. Die mechanische Naturerklärung kann die ursprüngliche Anordnung, aus welcher dieser gedankenmäßige Zusammenhang hervorgeht, vorläufig nur als zufällig ansehen. Der Zufall ist aber die Aufhebung der Denknothwendigkeit, welche zu finden der Wille der Erkenntniß sich in der Naturwissenschaft in Bewegung setzt.

6. Die Naturwissenschaft gelangt so nicht zu einem einheitlichen Zusammenhang der Bedingungen des Gegebenen, welchen aufzusuchen sie doch ausgegangen war. Denn die Gesetze der Natur, unter denen alle Stoffelemente gemeinsam stehen, können nicht dadurch erklärt werden, daß sie dem einzelnen Stoffelement als sein Verhalten zugeschrieben werden. Die Ana=

lysis ist zu den beiden Endpunkten, dem Atom und dem Gesetz, gelangt, und wie das Atom im naturwissenschaftlichen Denken als Einzelgröße benutzt wird, liegt in ihm nichts, was mit dem System von Gleichförmigkeiten in der Natur in einen Erkenntnißzusammenhang gebracht werden könnte. Daß ein Massentheilchen im System der Relationen dasselbe Verhalten als ein anderes zeigt, ist aus seinem Charakter als Einzelgröße nicht erklärlich, ja erscheint von ihm aus als schwer faßbar. Und wie zwischen unveränderlichen Einzelgrößen ein Kausalzusammenhang stattfinden soll, ist nun gar vollständig unvorstellbar. Unser Verstand muß die Welt wie eine Maschine auseinandernehmen, um zu erkennen; er zerlegt sie in Atome; daß aber die Welt ein Ganzes ist, kann er aus diesen Atomen nicht ableiten. Wir ziehen wiederum eine Folgerung aus der geschichtlichen Darlegung. Dieser letzte Befund der Analysis der Natur in der modernen Naturwissenschaft ist demjenigen analog, zu welchem wir die Metaphysik der Natur bei den Griechen gelangen sahen: den substantialen Formen und der Materie. Das Naturgesetz korrespondirt der substantialen Form, das Massentheilchen der Materie. Und zwar stellt sich in diesen isolirten Befunden schließlich nur der Unterschied von Eigenschaften dar, welche für die Einheit des Bewußtseins in Gleichförmigkeiten sich aufschließen, und dem, was ihnen als einzelne Positivität zu Grunde liegt, kurz die Natur des Urtheils, sonach des Denkens.

So ist selbst für die isolirte Naturbetrachtung der Monismus nur ein Arrangement, in welchem die Beziehung von Eigenschaften und Verhalten auf das, was sich verhält, nothwendig ist, da sie aus der Natur des Bewußtseinsphänomens Wirklichkeit richtig geschöpft wird, aber die Herstellung dieser Beziehung bindet nur an einander, was innerlich nicht zusammengehört: die einzelne Atomgröße und den gedankenmäßigen, gleichförmigen Zusammenhang, der für unser Bewußtsein stets auf eine Einheit zurückweist. Ueberschreitet jedoch der naturwissenschaftliche Monismus die Grenzen der Außenwelt und zieht auch das Geistige in den Bereich seiner Erklärung, alsdann hebt die Naturforschung ihre eigene

Bedingung und Voraussetzung auf; aus dem Willen der Erkenntniß schöpft sie ihre Kraft, ihre Erklärungen aber können diesen in seiner vollen Realität nur verneinen.

Der Rückstand der so der wissenschaftlichen Erklärung zurückbleibt, ist thatsächlich in dem Bewußtsein verbunden mit dem ganzen Verhältniß zur Natur, welches in der Totalität unseres geistigen Lebens gegründet ist und aus welchem sich die moderne wissenschaftliche Naturbetrachtung differenzirt und verselbständigt hat. Wir haben nachgewiesen, daß in dem Geist von Plato oder Aristoteles, von Augustinus oder Thomas von Aquino diese Differenzirung noch nicht bestand; in ihre Betrachtung der Naturformen war noch das Bewußtsein von Vollkommenheit, von gedankenmäßiger Schönheit des Weltalls untrennbar verwebt. Die Sonderung der mechanischen Naturerklärung aus diesem Zusammenhang des Lebens, in welchem uns die Natur gegeben ist, hat erst den Zweckgedanken aus der Naturwissenschaft ausgestoßen. Er bleibt jedoch in dem Zusammenhang des Lebens, welchem die Natur gegeben ist, enthalten, und wenn man die Teleologie im Sinne der Griechen als dies Bewußtsein von dem gedankenmäßigen, unserem inneren Leben entsprechenden schönen Zusammenhang erkennt, ist diese Idee von Zweckmäßigkeit im Menschengeschlechte unzerstörbar. In den Formen, Gattungen und Arten der Natur bleibt ein Ausdruck dieser immanenten Zweckmäßigkeit enthalten und wird selbst von dem Darwinisten nur weiter zurückgeschoben. Auch steht dieses Bewußtsein der Zweckmäßigkeit in einem inneren Verhältniß zu der Erkenntniß der Gedankenmäßigkeit der Natur, kraft welcher in ihr nach Gesetzen Typen hervorgebracht werden. Diese Gedankenmäßigkeit ist aber streng beweisbar. Denn gleichviel wovon unsere Eindrücke Zeichen sind, der Verlauf unseres Naturwissens vermag, die Koexistenz und Succession dieser Zeichen, welche in einem festen Verhältniß zu dem im Willen gegebenen Anderen stehen, in ein System aufzulösen, welches den Eigenschaften unseres Erkennens entspricht.

Mit der Macht einer unwiderstehlichen Naturerscheinung hat sich zugleich mit der Durchführung der mechanischen Naturer-

klärung das tiefe Bewußtsein des Lebens in der Natur, wie es in der Totalität unseres eigenen Lebens gegeben ist, in der Poesie ausgesprochen; nicht als eine Art von schönem Schein oder von Form (wie Vertreter der formalen Aesthetik annehmen würden), sondern als gewaltiges Lebensgefühl; zunächst in der Naturempfindung von Rousseau, dessen Lieblingsneigungen naturwissenschaftliche waren, alsdann aber in Goethes Poesie und Naturphilosophie. Dieser bekämpfte mit leidenschaftlichem Schmerz, vergebens, ohne die Hilfsmittel klarer Auseinandersetzung, die sicheren Resultate der Newton'schen mechanischen Naturerklärung, indem er diese als Naturphilosophie betrachtete, nicht als das, was sie war: Entwicklung eines in der Natur gegebenen Theilzusammenhangs als abstraktes Hilfsmittel der Erkenntniß und Benutzung der Natur. Ja selbst Schiller hat der wissenschaftlichen Analysis, welche zerlegt und tödtet, die Synthesis künstlerischer Betrachtung gegenübergestellt, als ein Verfahren von einem höheren Grad gleichsam metaphysischer Wahrheit, und hat dem entsprechend in seiner Aesthetik die Erfassung des selbständigen Lebens in der Natur dem Künstler zugeschrieben. So ist in dem Differenzirungsprozeß des Seelenlebens und der Gesellschaft das Heilige, Unverletzliche, Allgewaltige, was als Natur unserem Leben thatsächlich gegeben ist, von Dichtern und Künstlern geliebt und dargestellt worden, während es einer wissenschaftlichen Behandlung nicht zugänglich ist. Und hier ist weder der Dichter zu schmähen, der von dem erfüllt ist, was für die Wissenschaft gar nicht da sein kann, noch der Forscher, der von dem nichts weiß, was dem Dichter die glücklichste Wahrheit ist. In der Differenzirung des Lebens der Gesellschaft hat ein System wie die Poesie seine Funktion stets modificirt. Die Dichtung hat seit der Herstellung der mechanischen Naturauffassung das in sich verschlossene, keiner Erklärung zugängliche große Gefühl des Lebens in der Natur aufrechterhalten, wie sie überall schützt, was erlebt wird, aber nicht begriffen werden kann, daß es nicht in den zerlegenden Operationen der abstrakten Wissenschaft sich verflüchtige. In diesem Sinne ist was Carlyle und Emerson geschrieben haben eine gestaltlose Poesie. Während

daher jene populären Darstellungen der Natur, welche in die harten klaren Vorstellungen des das Sinnliche zerlegenden Verstandes ein täuschendes Spiel von innerer Lebendigkeit sentimental hineinverlegen, eine verwerfliche Zwitterbildung sind; während die deutsche Naturphilosophie eine Verwirrung der Naturerkenntniß durch Hineintragung des Geistes und eine Herabminderung des Geistigen durch Versenkung in die Natur war, behält die Dichtung ihre unsterbliche Aufgabe.

> Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir Alles,
> Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
> Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
> Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
> Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
> Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
> Vergönnest mir in ihre tiefe Brust,
> Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen.
> Du führst die Reihe der Lebendigen
> Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
> Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

Drittes Kapitel.

Die Geisteswissenschaften.

Aus der Metaphysik löste sich ein zweiter Zusammenhang von Wissenschaften, der ebenfalls eine in unserer Erfahrung gegebene Wirklichkeit zum Gegenstande hat und dieselbe aus ihr allein erklärt. Auch hier hat die Analysis für immer die Begriffe zerstört, durch welche die metaphysische Epoche die Thatsachen gedeutet hatte. So ist die metaphysische Konstruktion der Gesellschaft und Geschichte, welche das Mittelalter geschaffen hatte, nicht nur an den dargelegten Widersprüchen und Lücken der Beweisführung zu Grunde gegangen, sondern indem ihre Allgemeinvorstellungen durch eine wirkliche Zerlegung in den Einzelwissenschaften des Geistes ersetzt zu werden begannen.

Zwischen der Schöpfung Adam's und dem Weltuntergang hatte diese Metaphysik die Fäden ihres Netzes von Allgemeinvorstellungen ausgespannt. In der humanistischen Epoche begann Herstellung eines ausreichenden geschichtlichen Materials, Kritik der Quellen, Arbeit nach philologischer Methode. So wurde das wirkliche Leben der Griechen vermittelst ihrer Dichter und Geschichtschreiber wieder sichtbar. Ja wie wir emporsteigend immer entfernter liegende Landschaften und Städte gewahr werden, so hat sich der geschichtliche Ueberblick den aufwärts schreitenden neueren Völkern immer mehr erweitert, und der mythische Anfang des Menschengeschlechts verschwand nun vor einer Forschung, welche den geschichtlichen Zügen in der ältesten Ueberlieferung nachging. Hierzu trat die Erweiterung des räumlichen, geographischen Horizontes der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Schon den Abenteurern, welche in die neuen Welttheile jenseit des Oceans vorandrangen, traten Völker von niederer Kulturstufe und von abweichendem Typus entgegen. Unter der Gewalt dieser neuen Eindrücke hat man gelegentlich einen schwarzen, einen rothen und einen weißen Adam unterschieden. Das historische Gerüst der Metaphysik der Geschichte brach zusammen. Ueberall hat die historische Kritik das Gewebe der Sagen, Mythen und Rechtsfabeln zerstört, durch welche die theokratische Gesellschaftslehre die Institutionen mit dem Willen Gottes verknüpfte.

Blieb aber nicht eine *metaphysische Konstruktion* übrig, welche die nunmehr von der Arbeit *philologischer* und *historischer Kritik* reinlich *festgestellten Thatsachen* zu einem *sinnvollen Ganzen verknüpfen* würde? Die mittelalterliche Vorstellung hatte die Einheit des Menschengeschlechtes durch ein reales Band erklärt, wie ein solches als Seele die Theile eines Organismus vereinige, und eine solche Vorstellung wurde nicht durch die historische Kritik zerstört wie die von der Schenkung Konstantin's. Sie hatte von ihrem theokratischen Gedanken aus den Zusammenhang der Geschichte einer teleologischen Deutung unterworfen, und auch diese wurde von den Ergebnissen der Kritik nicht direkt vernichtet. Aber nachdem einmal die festen Prämissen

dieser teleologischen Deutung in der historischen Tradition von Anfang, Mitte und Ende der Geschichte sowie in der positiv theologischen Bestimmung ihres Sinns sich aufgelöst hatten, trat nun die gränzenlose Vieldeutigkeit des geschichtlichen Stoffes hervor. Hierdurch wurde die Unbrauchbarkeit eines teleologischen Prinzips der Geschichtserkenntniß nachgewiesen. Wie denn veraltete Dogmen zumeist weniger dem direkten Argument erliegen als dem Gefühl der Nichtübereinstimmung mit dem auf anderen Gebieten des Wissens Erworbenen. Die Kausaluntersuchung und das Gesetz wurden von der Naturforschung auf die Geisteswissenschaften übertragen, so wurde der ganze Unterschied des Erkenntnißwerthes von teleologischen Ausdeutungen und von wirklichen Erklärungen besser als durch jedes Argument deutlich, als man die Entdeckungen von Galilei und Newton mit den Behauptungen von Bossuet verglich. Und im Einzelnen hat die Anwendung der Analysis auf die zusammengesetzten geistigen Erscheinungen und die aus ihnen abstrahirten Allgemeinvorstellungen schrittweise diese Allgemeinvorstellungen und die aus ihnen gewebte Metaphysik der Geisteswissenschaften aufgelöst.

Aber der Gang dieser Auflösung der metaphysischen Vorstellungen und der Herstellung eines selbständigen Zusammenhangs der auf unbefangene Erfahrung gegründeten Kausalerkenntniß ist auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ein viel langsamerer gewesen als auf dem der Naturwissenschaften, und es muß dargelegt werden, wodurch dies bedingt war. Das Verhältniß der geistigen Thatsachen zur Natur legte den Versuch einer Unterordnung insbesondere der Psychologie unter die mechanische Naturwissenschaft nahe. Und das berechtigte Streben, Gesellschaft und Geschichte als ein Ganzes aufzufassen, hat sich nur langsam und schwer von den aus dem Mittelalter stammenden metaphysischen Hilfsmitteln zur Lösung dieser Aufgabe getrennt. Dies beides erläutern die folgenden geschichtlichen Thatsachen, aber sie zeigen zugleich, wie neben einander fortschreitend das Studium des Menschen, das der Gesellschaft und das der Geschichte die Schemen

metaphysischer Erkenntnisse zerstört und überall lebensvolles, wirkungskräftiges Wissen an ihre Stelle zu setzen begonnen haben.

Der Analysis der menschlichen Gesellschaft ist der Mensch selber als lebendige Einheit gegeben[1]), und die Zergliederung dieser Lebenseinheit bildet daher ihr fundamentales Problem[2]). Die Betrachtungsweise der älteren Metaphysik wird zunächst auf diesem Gebiet dadurch beseitigt, daß hinter die teleologische Gruppirung allgemeiner Formen des geistigen Lebens zurückgegangen wird auf erklärende Gesetze.

Die neuere Psychologie strebte also, die Gleichförmigkeiten zu erkennen, nach welchen ein Vorgang im psychischen Leben von anderen bedingt ist. Hierdurch erwies sie die untergeordnete Bedeutung der in der metaphysischen Epoche ausgebildeten Psychologie, welche für die einzelnen Vorgänge Klassenbegriffe aufgesucht, und diesen Vermögen oder Kräfte untergelegt hatte. Es ist höchst interessant, in dem zweiten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts zwischen den unzähligen klassificirenden Werken diese neue Psychologie sich erheben zu sehen. Und zwar stand sie naturgemäß zunächst unter dem Einfluß der herrschenden Naturerklärung, innerhalb deren eine fruchtbare Methode zuerst durchgeführt worden war. Der Einführung der mechanischen Naturerklärung durch Galilei und Descartes folgte daher unmittelbar die Ausdehnung dieser Erklärungsweise auf den Menschen und den Staat durch Hobbes und danach durch Spinoza.

Spinozas Satz: mens conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia[3]) stammt aus den Prinzipien der mechanischen Schule; er ordnet

1) S. 18 ff. 35 ff. 44 ff.

2) S. 35 ff.

3) Diesen Ursprung von Eth. III prop. 6—9 zeigt deutlich die Begründung in prop. 4: nulla res nisi a causa externa potest destrui, ein Satz der nur von Einfachen gelten kann, sonach nicht ohne Weiteres auf die mens übertragbar ist und nur durch Uebertragung von dem Logischen auf das Metaphysische gemäß Spinozas falscher Grundvoraussetzung bewiesen ist.

augenscheinlich dem Naturbegriff der Trägheit das Lebendige des um sich greifenden Willens unter. Nach denselben Prinzipien ist der weitere Aufbau einer Mechanik der psychischen Totalzustände (affectus) bei Spinoza durchgeführt. Er zieht Gesetze hinzu, denen gemäß psychische Totalzustände auf ihre Ursachen zurückbezogen, nach Gleichartigkeit und Aehnlichkeit zurückgerufen und fremde Gemüthszustände in der Sympathie auf das Eigenleben übertragen werden. Wol war diese Theorie höchst unvollkommen. Der todte und starre Begriff der Selbsterhaltung drückt den Lebensdrang nicht zureichend aus; wenn wir die Theorie durch den Satz ergänzen, daß die Gefühle ein Innewerden der Zustände des Willens sind, so kann nur ein Theil der Gefühlszustände dieser Voraussetzung untergeordnet werden; und die Sympathie wird nur durch einen Trugschluß aus der Selbsterhaltung abgeleitet [1]). Aber die außerordentliche Bedeutung von Spinozas Theorie lag darin, daß sie im Geiste der großen Entdeckungen der Mechanik und Astronomie die scheinbar regellosen und von Willkür geleiteten Totalzustände des psychischen Lebens dem einfachen Gesetz der Selbsterhaltung unterzuordnen den Versuch machte. Dies geschieht, indem die Lebenseinheit, der Modus Mensch, welcher sich zu erhalten strebt, in das System der Bedingungen gleichsam hineingezeichnet wird, welches sein Milieu bildet. Dadurch daß für die Selbsterhaltung Förderungen von außen und Hemmungen in diesem Zusammenhang abgeleitet und die so entstehenden Affektionen unter Grundgesetze der Verkettung psychischer Zustände gestellt werden, entsteht ein Schema des Kausalsystems der psychischen Zustände. Feste Stellen werden bezeichnet, an welchen in den so entworfenen mechanischen Zusammenhang die einzelnen psychischen Erlebnisse eingesetzt werden. Die Definitionen der Totalzustände sind nur solche Bestimmungen der Stelle derselben in der Konstruktion des Mechanismus der Selbsterhaltung, und ihnen fehlte nur die quantitative Bestimmung, um äußerlich den Anforderungen einer Erklärung zu entsprechen.

1) Spinoza Eth. III prop. 16 und 27.

David Hume, welcher über zwei Generationen nach Spinoza dessen Werk fortsetzte, verhält sich zu Newton genau so wie Spinoza zu Galilei und Descartes. Seine Assoziationstheorie ist ein Versuch, nach dem Vorbild der Gravitationslehre Gesetze des Aneinanderhaftens von Vorstellungen zu entwerfen. „Die Astronomen", so erklärt er, „hatten sich lange begnügt, aus den sichtbaren Erscheinungen die wahren Bewegungen, die wahre Ordnung und Größe der Himmelskörper zu beweisen, bis sich endlich ein Philosoph erhob, welcher durch ein glückliches Nachdenken auch die Gesetze und Kräfte bestimmt zu haben scheint, durch welche der Lauf der Planeten beherrscht und geleitet wird. Das Gleiche ist auf anderen Gebieten der Natur vollbracht worden. Und man hat keinen Grund, an einem gleichen Erfolg bei den Untersuchungen der Kräfte und der Einrichtung der Seele zu verzweifeln, wenn dieselben mit gleicher Fähigkeit und Vorsicht angestellt werden. Es ist wahrscheinlich, daß die eine Kraft und der eine Vorgang in der Seele von dem andern abhängt [1])."

So begann die erklärende Psychologie in der Unterordnung der geistigen Thatsachen unter den mechanischen Naturzusammenhang, und diese Unterordnung wirkte bis in die Gegenwart. Zwei Theoreme haben die Grundlage des Versuchs gebildet, einen Mechanismus des geistigen Lebens zu entwerfen. Die Vorstellungen, welche von den Eindrücken zurückbleiben, werden als feste Größen behandelt, die immer neue Verbindungen eingehen, aber in ihnen dieselben bleiben, und Gesetze ihres Verhaltens zu einander werden aufgestellt, aus denen die psychischen Thatsachen von Wahrnehmung, Phantasie ꝛc. abzuleiten die Aufgabe ist. Hierdurch wird eine Art von psychischer Atomistik ermöglicht. Jedoch werden wir zeigen, daß die eine wie die andere dieser beiden Voraussetzungen falsch ist. So wenig als der neue Frühling die alten Blätter auf den Bäumen nur wieder sichtbar macht, werden die Vorstellungen des gestrigen Tages am heutigen, nur etwa dunkler, wiedererweckt; vielmehr baut sich die erneuerte

1) Hume, inquiry conc. human understanding, sect. 1.

Vorstellung von einem bestimmten inneren Gesichtspunkte aus auf, wie die Wahrnehmung von einem äußeren. Und die Gesetze der Reproduktion von Vorstellungen bezeichnen zwar die Bedingungen, unter welchen das psychische Leben wirkt, doch ist unmöglich, aus diesen den Hintergrund unseres psychischen Lebens bildenden Prozessen einen Schlußvorgang oder einen Willensakt abzuleiten. Die psychische Mechanik opfert das, dessen wir in innerer Wahrnehmung inne werden, einem mit den Analogien der äußeren Natur spielenden Räsonnement auf. Und so hat die von der Naturwissenschaft geleitete erklärende Psychologie, in deren Bahnen sich später auch Herbart bewegte, die klassificirende der älteren metaphysischen Schulen zerstört und die wahre Aufgabe der Seelenlehre im Sinne der modernen Wissenschaft gezeigt; wo sie aber selber von der Metaphysik der Naturwissenschaften beeinflußt wurde, vermag sie nicht, ihre Behauptungen aufrecht zu erhalten. Auch auf diesem Gebiet vernichtet die Wissenschaft die Metaphysik, die alte wie die neue.

Das nächste Problem der Geisteswissenschaften bilden die Systeme der Kultur, welche in der Gesellschaft unter einander verwoben sind, sowie die äußere Organisation derselben, sonach *Erklärung und Leitung der Gesellschaft.*

Die Wissenschaften, welche dieses Problem behandeln, begreifen ganz verschiedene Klassen von Aussagen in sich: Urtheile, welche die Wirklichkeit aussprechen, und Imperative sowie Ideale, welche die Gesellschaft leiten wollen. Das Denken über die Gesellschaft hat seine tiefste Aufgabe in der Verknüpfung der einen Klasse von Aussagen mit der anderen. Die metaphysischen und theologischen Prinzipien des Mittelalters hatten eine solche ermöglicht, vermittelst des Bandes, durch welches die Gottheit und das ihr einwohnende Gesetz mit dem Organismus des Staates, dem mystischen Körper der Christenheit verbunden war. Der zeitige Zustand der Gesellschaft, die Summe der Traditionen, die in ihr angesammelt war, und das Gefühl von Autorität höherer Abkunft, das sie durchdrang, standen in dieser Metaphysik mit dem Gedanken Gottes in wohlgefügter Verbindung. Dieser Verband wurde nun

schrittweise gelockert. Das geschah auch hier, indem die Analysis hinter den äußeren teleologischen Zusammenhang nach Formbegriffen jetzt zurückging und einen Zusammenhang nach Gesetzen aufsuchte. Es wurde ermöglicht durch Anwendung der erklärenden Psychologie und Ausbildung der abstrakten Wissenschaften, welche die Grundeigenschaften der innerhalb der einzelnen Lebenskreise (Recht, Religion, Kunst 2c.) zusammengehörigen Theilinhalte entwickeln. So wurden die Zweckvorstellungen des Aristoteles und der Scholastiker durch angemessene Kausalbegriffe, die allgemeinen Formen durch Gesetze, die transscendente Begründung durch eine immanente und im Studium der menschlichen Natur gewonnene ersetzt. Damit war die Stellung der älteren Metaphysik zu den Thatsachen der Gesellschaft und Geschichte überwunden.

Indem wir erläutern, wie die moderne Wissenschaft die theologische und metaphysische Auffassung der Gesellschaft zersetzt hat, schränken wir uns auf die erste Phase ein, die mit dem achtzehnten Jahrhundert abgeschlossen hinter uns liegt. Zunächst entstand nämlich das natürliche System [1]) der Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft, ihrer Zweckzusammenhänge wie ihrer äußeren Organisation, wie es das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert ausgebildet haben: eine nicht minder großartige, wenn auch weniger haltbare Schöpfung als die Begründung der Naturwissenschaft.

Denn dieses natürliche System bedeutet, daß die Gesellschaft hinfort aus der menschlichen Natur verstanden werden wird, aus der sie entsprungen ist. In diesem System haben die Wissenschaften des Geistes zuerst ihr eigenes Centrum gefunden — die menschliche Natur. Insbesondere ging nun die Analysis auf die psychologischen Wahrheiten zweiter Ordnung (wie wir sie ge-

---

1) Mit diesem Namen bezeichnen wir die als Naturrecht, natürliche Theologie, natürliche Religion 2c. sich ankündigenden Theorien, deren gemeinsames Merkmal die Ableitung der gesellschaftlichen Erscheinungen aus dem Kausalzusammenhang im Menschen war, gleichviel ob der Mensch nach psychologischer Methode studirt oder biologisch aus dem Naturzusammenhang erklärt wurde.

nannt haben) zurück. Sie entdeckte in dem Seelenleben des Individuums auch die Triebfedern des praktischen Verhaltens und überwand so den alten Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Der Ausdruck dieser wissenschaftlichen Umwälzung in der systematischen Gliederung ist, daß an die Stelle des Gegensatzes der theoretischen und praktischen Philosophie der einer Grundlegung für die Wissenschaften der Natur und einer solchen für die Wissenschaften des Geistes tritt. In der letzteren ist das Studium der Erklärungsgründe für Urtheile über Wirklichkeit verbunden mit dem der Erklärungsgründe für Werthaussagen und Imperative, wie sie das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft zu regeln bestimmt sind.

Die Methode, nach welcher das natürliche System Religion, Recht, Sittlichkeit, Staat behandelte, war unvollkommen. Sie war vorherrschend von dem mathematischen Verfahren bestimmt, welches für die mechanische Naturerklärung so außerordentliche Ergebnisse gehabt hatte. Condorcet war der Ueberzeugung, daß die Menschenrechte durch ein eben so sicheres Verfahren entdeckt worden seien, als das der Mechanik ist. Sieyès glaubte die Politik als Wissenschaft vollendet zu haben. Die Grundlage des Verfahrens bildete ein abstraktes Schema der Menschennatur, welches in wenigen und allgemeinen psychischen Theilinhalten den Erklärungsgrund für die Thatsachen des geschichtlichen Lebens der Menschheit aufstellte. So war noch eine falsche metaphysische Methode mit den Ansätzen einer fruchtbaren Zergliederung vermischt. Aber so arm dieses natürliche System uns heute erscheinen mag, das metaphysische Stadium der Erkenntniß der Gesellschaft wurde definitiv durch diese dürftigen Sätze der natürlichen Theologie über die Religion, der Theoretiker des moralischen Sinns über Sittlichkeit, der physiokratischen Schule über das Wirthschaftsleben rc. überwunden. Denn diese Sätze entwickeln die Grundeigenschaften der innerhalb dieser Systeme der Gesellschaft zusammengehörigen Theilinhalte, setzen diese Grundeigenschaften mit der menschlichen Natur in Beziehung, und so eröffnen dieselben in

das innere Wirken der Faktoren des gesellschaftlichen Lebens einen ersten Einblick.

Das letzte und am meisten verwickelte Problem der Geisteswissenschaften bildet die Geschichte. Die im natürlichen System enthaltenen Analysen wurden nun auf den geschichtlichen Verlauf angewandt. Indem derselbe dem entsprechend in den verschiedenen relativ selbständigen Lebenssphären verfolgt wurde, schwand die theologische Einseitigkeit und der rohe Dualismus des Mittelalters. Indem die Antriebe der geschichtlichen Bewegung in der Menschheit selber aufgesucht wurden, endete die transscendente Geschichtsauffassung. Eine freiere umfassendere Betrachtung trat hervor. Aus der mittelalterlichen Metaphysik der Geschichte löste sich durch die Arbeit der Geisteswissenschaften im achtzehnten Jahrhundert eine universalhistorische Ansicht, deren Kern der Entwicklungsgedanke ist.

Die Seele des achtzehnten Jahrhunderts ist, untrennbar verbunden, Aufklärung, Fortschritt des Menschengeschlechts und Idee von Humanität. In diesen Begriffen ist dieselbe Realität, wie sie das achtzehnte Jahrhundert beseelt, von verschiedenen Seiten angesehen und ausgedrückt. — Die Macht des Bewußtseins vom Zusammenhang des Menschengeschlechts, wie das Mittelalter es metaphysisch ausgesprochen hatte, dauert fort. Im siebzehnten Jahrhundert war das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes noch vorwiegend religiös begründet und wurde nur auf die wissenschaftliche Gemeinschaft ausgedehnt, dagegen galt auf weltlichem Gebiet das homo homini lupus, wie dieser Gegensatz durch Spinozas System so sonderbar hindurchgeht; nun erwuchs, insbesondere getragen von der Schule der Oekonomisten und dem gemeinsamen Interesse der Aufklärung und Toleranz, in den verschiedenen Ländern eine Solidarität auch der weltlichen Interessen. So setzte sich die metaphysische Begründung des Zusammenhangs im Menschengeschlecht in die allmälig anwachsende Erkenntniß der realen Verbindungen um, welche Individuum an

Individuum ketten[1]). — Andrerseits bildete sich das geschichtliche Bewußtsein fort. Der Gedanke vom Fortschritt des Menschengeschlechtes beherrschte das Jahrhundert. Auch er war in dem geschichtlichen Bewußtsein des Mittelalters angelegt, welches einen inneren und centralen Fortgang in dem status hominis erkannt hatte. Aber es bedurfte erheblicher Veränderungen in den Vorstellungen und Gefühlen, damit er sich frei entfaltete. Schon im siebzehnten Jahrhundert wurde die Vorstellung von einem historischen Zustand der Vollkommenheit am Anfang der Menschheitsgeschichte verworfen. Damals wurde, zusammenhängend, mit dem Fortschritt zu einer selbständigen Literatur und Wissenschaft, im Gegensatz gegen die Zeit der Renaissance, der Gedanke lebhaft erörtert, daß die modernen Völker der alten Welt in Bezug auf die Wissenschaften und die Literatur überlegen seien. Nun geschah das Wichtigste: dem mittelalterlichen Kirchenglauben und in vermindertem Grade dem altprotestantischen waren die erhabensten Gefühle des Menschen, der Kreis seiner Vorstellungen von den höchsten Dingen, seine Lebensordnung etwas in sich Fertiges, Abgeschlossenes gewesen; indem dieser Glaube zurücktrat, war es als ob ein Vorhang weggezogen würde, der den Blick auf die Zukunft des Menschengeschlechtes bis dahin gehindert hätte; das gewaltige und fortreißende Gefühl einer unermeßlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes trat hervor. Wol besaßen die Alten schon ein klares Bewußtsein des geschichtlichen Fortschritts der Menschheit in Bezug auf Wissenschaften und Künste[1]). Bacon ist von demselben erfüllt und hebt hervor, daß das Menschenge-

1) Als Condorcet 1782 in die französische Akademie eintrat, erklärte er: „Le véritable intérêt d'une nation n'est jamais séparé de l'intérêt général du genre humain, la nature n'a pu vouloir fonder le bonheur d'un peuple sur le malheur de ses voisins, ni opposer l'une à l'autre deux vertus qu'elle inspire également; l'amour de la patrie et celui de l'humanité.“ (Condorcet, Discours de réception à l'académie française 1782 Oeuvres VII, 113.)

1) *Παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι τούτους αἴτιοι γεγόνασιν.* So Pseudo-Aristoteles Metaph. II (α), 1 p. 993 b 18, vgl. das ganze Kapitel.

schlecht nunmehr in ein Alter von Reife und Erfahrung getreten und daher die Wissenschaft der Neueren der des Alterthums überlegen sei [1]). Pascal hatte diese Stelle Bacon's vor Augen, als er schrieb: „der Mensch unterrichtet sich unaufhörlich in seinem Fortschreiten; denn er zieht nicht nur aus seiner eigenen Erfahrung Vortheil, sondern auch aus der seiner Vorgänger. Alle Menschen insgesammt bilden in den Wissenschaften einen einzigen fortschreitenden Zusammenhang, derart, daß die ganze Abfolge der Menschen während des Verlaufs von soviel Jahrhunderten als ein einziger Mensch angesehen werden muß, der immer besteht und beständig lernt.“ Turgot und Condorcet erweiterten nun aber diese Gedanken, indem sie die Wissenschaft als die leitende Macht in der Geschichte betrachteten und mit ihrem Fortgang den der Aufklärung und des Gefühls von Gemeinschaft in Zusammenhang setzten. Und in Deutschland wurde endlich der Punkt erreicht, an welchem die Auffassung der Gesellschaft nach dem natürlichen System in ein wahres geschichtliches Bewußtsein überging. Herder fand in der Verfassung des Einzelmenschen dasjenige, was sich ändert und den geschichtlichen Fortschritt ausmacht; das Organ, durch welches die Natur dieses Fortschritts in Deutschland studirt wurde, war die Kunst, insbesondere die Poesie; und das so entstehende Schema hat sich im Geiste Hegel's zu einer universellen Betrachtung der Kulturentwicklung erweitert.

So geht der Fortschritt der Geisteswissenschaften durch das natürliche System zur entwicklungsgeschichtlichen Ansicht. „Will man, sagt Diderot, eine kurze Geschichte fast unseres ganzen Elends kennen? Hier ist sie; es gab einen natürlichen Menschen; in dessen Inneres führte man einen künstlichen Menschen ein. Hierauf entbrannte zwischen beiden ein Bürgerkrieg und dieser dauert bis zum Tode.“ Eine solche Entgegensetzung des Natürlichen und Geschichtlichen zeigt die Schranken der konstruktiven Methode des natürlichen Systems in greller Beleuchtung. Und wenn Voltaire schrieb: il faudra bouleverser la terre pour

---

1) Bacon, novum organum I, 84.

la mettre sous l'empire de la philosophie, so entfaltet in ihm die Einseitigkeit des ungeschichtlichen Verstandes, in welcher das natürliche System der Wirklichkeit gegenübergestellt wurde, ihre zerstörenden Folgen. Aber dasselbe natürliche System hat zuerst das große Objekt der geistigen Welt einer Analysis unterworfen, die auf die Faktoren gerichtet war. Es ging über die Klassenbegriffe durch eine wahre Zerlegung hinaus, wie dies am deutlichsten die Analysis der Vorstellung des Nationalreichthums in der politischen Oekonomie zeigt. Und die Zerlegung hat den wissenschaftlichen Geist von selber über die Schranken des natürlichen Systems hinausgeführt und das moderne geschichtliche Bewußtsein vorbereitet.

Der metaphysische Geist umspinnt freilich die Thatsachen der Geschichte und der Gesellschaft an unzähligen Punkten mit noch weit feineren Fäden: diese stammen aus dem natürlichen Vorstellen und Denken. Denn im Studium der Gesellschaft wiederholt sich dasselbe Verhältniß, welches wir in dem der Natur gewahrt haben. Die Analysis trifft einerseits auf Individuen als Subjekte, andrerseits auf prädikative Bestimmungen, welche als solche allgemein sein müssen. Daher erscheint, was in den letzteren enthalten ist, als eine Wesenheit zwischen und hinter den Individuen und wird als solche in Begriffen wie Recht, Religion, Kunst substantiirt. Diese feineren und unvermeidlichen Täuschungen des natürlichen Denkens löst erst die Erkenntnißtheorie völlig auf. Sie wird zeigen: das Verhältniß der Subjekte zu den allgemeinen prädikativen Bestimmungen ist hier, wo wir in unserem Selbstbewußtsein dieser Subjekte und ihrer Selbständigkeit gewiß sind, ja die Kräfte kennen, die den prädikativen Bestimmungen zu Grunde liegen, verschieden von dem Verhältniß, das in der Naturwissenschaft zwischen Elementen und Gesetzen besteht; die Begriffe, die hier aus prädikativen Bestimmungen gebildet werden, sind anderer Beschaffenheit als die der Naturwissenschaften.

Es bleibt, wenn das graue Gespinnst abstrakter, substantialer Wesenheiten zerrissen ist, hinter ihm übrig — der Mensch, in verschiedenen Lagen einer zum anderen, innerhalb des Mittels der Natur. Jede Schrift, jede Reihe von Handlungen ist für uns in

der Peripherie eines Menschen gelegen, und wir suchen zum Centrum zu dringen. Ich nehme an, dieser Mensch sei Schleiermacher und seine Dialektik liege vor mir. Welche Gedanken dieses Buch auch im Einzelnen enthalte, ich finde in ihm den Satz von der Gegenwart des Gottesgefühls in allen psychischen Akten, und an diesem tiefsten Punkte berührt sich die Dialektik mit den Reden über Religion. So gehe ich von Werk zu Werk, ich kann das Centrum zwar nicht erkennen, auf welches alle diese peripherischen Aeußerungen hinweisen, aber ich kann es verstehen. — Nun finde ich, daß Schleiermacher einer Gruppe angehört, in der Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis u. a. sich befinden. Eine solche Gruppe verhält sich analog, wie eine Klasse von Organismen; ändert sich in einer solchen Klasse ein Organ, so ändern sich auch die korrespondirenden, steigert sich eines, so verkümmern andere. Ich schreite von Gruppe zu Gruppe, zu immer weiteren Kreisen. — Das Seelenleben hat sich in Kunst, Religion u. s. w. differenzirt, und nun entsteht die Aufgabe, die psychologische Grundlage dieses Vorgangs zu finden und dann sowol den Verlauf in der Seele als den in der Gesellschaft aufzufassen, in welchem diese Differenzirung sich vollzieht. — Weiter kann ich in einem Durchschnitt durch die menschliche Geschichte die Gesellschaft einer bestimmten Zeit allgemein oder bei einem einzelnen Volk studiren. Ich kann solche Durchschnitte an einander halten und den Menschen aus der Zeit des Perikles mit dem aus der Zeit Leo des Zehnten vergleichen. Hier nähere ich mich dem tiefsten Problem, dem was am Menschenwesen in der Geschichte veränderlich ist. — Ueberall jedoch, in all diesen Wendungen der Methode ist es immer der Mensch, welcher das Objekt der Untersuchung bildet, bald als ein Ganzes, bald in seinen Theilinhalten sowie in seinen Beziehungen. Indem dieser Standpunkt durchgeführt werden wird, werden Gesellschaft und Geschichte zu der Behandlung gelangen, welche auf diesem selbständigen Gebiet der mechanischen Erklärung innerhalb des Studiums von Naturerscheinungen entspricht. Dann ist die Metaphysik der Gesellschaft und Geschichte wirklich vergangen.

Finden nun vielleicht die Geisteswissenschaften, welche die

Metaphysik eines Geisterreiches durch analytische Untersuchung verdrängt haben, in dem Menschen, dem Anfangs- und Endpunkte ihrer Analysis, den Eingang in eine neue Metaphysik? Oder ist eine Metaphysik der geistigen Thatsachen in jeder Form unmöglich geworden?

Metaphysik als Wissenschaft, ja. Denn der Verlauf der intellektuellen Entwicklung zeigte, daß die Begriffe Substanz und Kausalität sich allmälig aus den lebendigen Erfahrungen unter den Anforderungen einer Erkenntniß der Außenwelt entwickelt haben. Daher können sie dem, der in der Welt der inneren Erfahrung heimisch ist, nicht mehr über diese sagen, als was aus ihnen selber geschöpft ist: was sie mehr sagen, ist eine Hilfskonstruktion für die Erkenntniß der Außenwelt und darum auf das Psychische nicht anwendbar. Auch kann der Satz der metaphysischen Psychologie, welcher den selbständigen substantialen und unzerstörbaren Bestand der Seele behauptet, weder bewiesen noch widerlegt werden, vielmehr hat der Beweis aus der Einheit des Bewußtseins nur eine negative Tragweite. Einheit des Bewußtseins liegt jedem Vergleichungsurtheil zu Grunde, da wir in ihm verschiedene Empfindungen, z. B. zwei Nüancen von Roth, zugleich und in derselben untheilbaren Einheit besitzen müssen: wie könnten wir des Unterschiedes sonst inne werden? Nun kann aus der Konstruktion der Welt, wie sie die mechanische Naturwissenschaft erschließt, diese Thatsache der Bewußtseinseinheit nicht abgeleitet werden. Dächte man sich selbst die Massentheilchen der Materie mit psychischem Leben ausgestattet, so könnte für das Ganze eines zusammengesetzten Körpers aus diesem Thatbestand ein einheitliches Bewußtsein nicht hervorgehen. Sonach ergiebt sich, daß die mechanische Naturwissenschaft die Einheit der Seele als ein ihr gegenüber Selbständiges betrachten muß, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß ein hinter diesen für die Erscheinungswelt gebildeten Hilfsbegriffen bestehender Zusammenhang der Natur den Ursprung der Einheit der Seele in sich enthalte: das sind ganz transscendente Fragen.

Aber das Meta-Physische unseres Lebens als persönliche Erfahrung d. h. als moralisch-religiöse Wahrheit bleibt übrig. Die

Metaphysik — hier dürfen wir einen lang gesponnenen Faden zu Ende führen —, welche das Leben des Menschen in eine höhere Ordnung zurückführte, hatte ihre Macht nicht, wie Kant in seiner abstrakten und ungeschichtlichen Denkweise annahm, kraft der Schlüsse einer theoretischen Vernunft besessen. Nie würde aus diesen die Idee der Seele oder der persönlichen Gottheit hervorgegangen sein. Vielmehr waren diese Ideen in der inneren Erfahrung begründet, mit ihr und der Besinnung über sie haben sie sich entwickelt, und gerade der Denknothwendigkeit zum Trotz, welche nur einen Gedankenzusammenhang kennt, sonach höchstens zu einem Panlogismus gelangen kann, haben sie sich erhalten. — Nun entziehen sich aber die Erfahrungen des Willens in der Person einer allgemeingültigen Darstellung, welche für jeden anderen Intellekt zwingend und verbindlich wäre. Dies ist eine Thatsache, welche die Geschichte mit tausend Zungen predigt. Sonach können sie auch nicht zu zwingenden metaphysischen Schlüssen verwandt werden. Während die psychologische Wissenschaft vergleichend Gemeinsamkeiten des Seelenlebens an den psychischen Einheiten feststellen kann, verbleibt doch die Inhaltlichkeit des menschlichen Willens in der Burgfreiheit der Person. Hierin hat keine Metaphysik etwas ändern können, vielmehr hat jede mit dem Protest der hierin klaren religiösen Erfahrung zu kämpfen gehabt, von den ersten christlichen Mystikern ab, welche sich der mittelalterlichen Metaphysik gegenüberstellten und darum nicht schlechtere Christen waren, bis auf Tauler und Luther. Nicht durch logische Folgerichtigkeit gezwungen, nehmen wir einen höheren Zusammenhang an, in den unser Leben und Sterben verwebt ist; es wird sich uns demnächst zeigen, wohin diese logische Folgerichtigkeit führt, wenn sie auf einen solchen Zusammenhang ausgedehnt wird; vielmehr entspringt aus der Tiefe der Selbstbesinnung, die das Erleben der Hingabe, der freien Verneinung unserer Egoität vorfindet und so unsere Freiheit vom Naturzusammenhang erweist, das Bewußtsein, daß dieser Wille nicht bedingt sein kann durch die Naturordnung, deren Gesetze sein Leben nicht entspricht, sondern nur durch etwas, was dieselbe hinter sich zurückläßt. Diese Er=

fahrungen aber sind so persönlich, so dem Willen eigen, daß der Atheist dies Meta-Physische zu leben vermag, während die Gottesvorstellung in einem Ueberzeugten eine bloße werthlose Hülse sein kann. Der Ausdruck dieses Thatbestandes ist die Befreiung des religiösen Glaubens aus seiner metaphysischen Gebundenheit durch die Reformation. In ihr erlangte das religiöse Leben seine Selbstständigkeit.

Und so bleibt neben dem Blick in den unermeßlichen Raum der Gestirne, welcher die Gedankenmäßigkeit des Kosmos zeigt, der in die Tiefe des eigenen Herzens. Wie weit hier die Analysis mit Sicherheit zu dringen vermöge, werden die folgenden Bücher zeigen. Jedoch wie dem sei, wo ein Mensch in seinem Willen den Zusammenhang von Wahrnehmung, Lust, Antrieb und Genuß durchbricht, wo er nicht sich mehr will: da ist das Meta-Physische, welches sich in der dargelegten Geschichte der Metaphysik nur in unzähligen Bildern spiegelte. Denn die metaphysische Wissenschaft ist ein historisch begränztes Phänomen, das meta-physische Bewußtsein der Person ist ewig.

Viertes Kapitel.

Schlußbetrachtung über die Unmöglichkeit der metaphysischen Stellung des Erkennens.

Wir versuchen an diesem Schluß der Geschichte der metaphysischen Stellung des Geistes, der Geschichte einer noch nicht durch die erkenntnißtheoretische Stellung desselben gebrochenen metaphysischen Wissenschaft die in ihr allmälig hervorgetretenen Thatsachen durch eine allgemeine Betrachtung zu vereinigen.

Der logische Weltzusammenhang als Ideal der Metaphysik.

In der Einheit des menschlichen Bewußtseins ist es gegründet, daß die Erfahrungen, welche dieses enthält, durch den Zusammen-

hang bedingt sind, in dem sie auftreten. Hieraus ergiebt sich das allgemeine Gesetz der Relativität, unter welchem unsere Erfahrungen über die äußere Wirklichkeit stehen. Eine Geschmacksempfindung ist augenscheinlich durch diejenige bedingt, welche ihr voraufging, das Bild eines räumlichen Objektes ist von der Stellung des Sehenden im Raum abhängig. Daher entspringt die Aufgabe, diese relativen Data durch einen Zusammenhang zu bestimmen, der in sich gegründet und fest ist. Für die anhebende Wissenschaft war diese Aufgabe gleichsam eingehüllt in die von Orientirung in Raum und Zeit sowie von Aufsuchung einer ersten Ursache und verwoben mit den ethisch-religiösen Antrieben. So befaßte der Ausdruck Prinzip (ἀρχή) die erste Ursache und den Erklärungsgrund der Erscheinungen ungeschieden in sich. Geht man von dem Gegebenen zu seinen Ursachen, so kann ein solcher Rückgang seine Sicherheit nur aus der Denknothwendigkeit des Schlußverfahrens empfangen, daher war mit der wissenschaftlichen Aufsuchung von Ursachen irgend ein Grad von logischem Bewußtsein des Grundes immer verbunden. Erst der Zweifel der Sophisten hatte ein logisches Bewußtsein der Methode, Ursachen oder Substanzen zu finden, zur Folge, und diese Methode wurde nun als Rückgang von dem Gegebenen zu den denknothwendigen Bedingungen desselben bestimmt. Da sonach die Erkenntniß von Ursachen an den Schluß und die in ihm liegende Denknothwendigkeit gebunden ist, so setzt diese Erkenntniß voraus, daß im Naturzusammenhang eine logische Nothwendigkeit obwalte, ohne welche das Erkennen keinen Angriffspunkt hätte. Demnach entspricht dem unbefangenen Glauben an die Erkenntniß der Ursachen, welcher aller Metaphysik zu Grunde liegt, ein Theorem von dem logischen Zusammenhang in der Natur. Die Entwicklung dieses Theorems kann, so lange die logische Form zwar in einzelne Formbestandtheile als ihre Komponenten aufgelöst wird, aber nicht durch eine wahrhaft analytische Untersuchung hinter diese zurückverfolgt wird, nur in der Darstellung einer äußeren Beziehung zwischen der Form des logischen Denkens und der des Naturzusammenhangs bestehen.

So wurde in der monotheistischen Metaphysik der Alten und des Mittelalters der Logismus in der Natur als ein Gegebenes, und die menschliche Logik als ein zweites Gegebenes betrachtet, das dritte Datum bildete die Korrespondenz dieser beiden. Für diesen Gesammtthatbestand war dann eine Bedingung in einem sie verknüpfenden Zusammenhang aufzufinden. Dies leistete die schon von Aristoteles in ihren Grundzügen entworfene Ansicht, nach welcher die göttliche Vernunft den Zusammenhang zwischen dem in ihr gegründeten Logismus der Natur und der ihr entsprungenen menschlichen Logik hervorbringt.

Als die Lage des Naturwissens die zwingende Kraft der theistischen Begründung immer mehr auflöste, entstand die einfachere Formel Spinozas, welche die göttliche Vernunft als Mittelglied eliminirte. Die Grundlage der Metaphysik Spinozas ist die reine Selbstgewißheit des logischen Geistes, welcher sich mit methodischem Bewußtsein die Wirklichkeit erkennend unterwirft, wie sie in Descartes das erste Stadium einer neuen Stellung des Subjektes zur Wirklichkeit bezeichnet. Inhaltlich angesehen trat hier die Konception des Descartes vom mechanischen Zusammenhang des Naturganzen in eine pantheistische Weltansicht, und so wandelte sich eine allgemeine Beseelung der Natur in die Identität der räumlichen Bewegungen mit den psychischen Vorgängen. Erkenntnißtheoretisch betrachtet, wurde hier das Wissen aus der Identität des mechanischen Naturzusammenhangs mit der logischen Gedankenverbindung erklärt. Daher enthält diese Identitätslehre weiter die Erklärung der psychischen Vorgänge nach einem mechanischen, sonach logischen Zusammenhang in sich: die objektive und universelle metaphysische Bedeutung des Logismus. In dieser Rücksicht drückt die Attributenlehre die unmittelbare Identität des Kausalzusammenhangs in der Natur mit der logischen Verknüpfung der Wahrheiten im menschlichen Geiste aus. Das Mittelglied dieser Verbindung, welches vordem ein von der Welt unterschiedener Gott gebildet hatte, ist ausgestoßen: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio

rerum [1]). In scharfer Anspannung dieser Identität wird sogar die Richtung der Abfolge in beiden Reihen als korrespondirend aufgefaßt: effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit [2]). Ein Zusammenhang von Axiomen und Definitionen wird entworfen, aus welchem der Weltzusammenhang konstruirt werden kann. Dies geschieht durch auffällige Trugschlüsse; denn eine Vielheit selbständiger Wesenheiten kann aus den Voraussetzungen Spinozas ebenso gut gefolgert werden, als die Einheit in der göttlichen Substanz. Sind doch die Einheit des Weltzusammenhangs und die Vielheit fester ihm zu Grunde gelegter Ding-Atome nur die beiden Seiten desselben mechanischen d. h. logischen Weltzusammenhangs. Spinoza mußte seinen Pantheismus also mitbringen, um ihn folgern zu können. Gleichviel, in diesem Zusammenhange tritt die Konsequenz des metaphysischen Satzes vom Grunde in einer Vollständigkeit heraus, die bei den Alten sich noch nicht fand. Hatten diese den menschlichen Willen als ein imperium in imperio gelten lassen, so hebt die Formel des Panlogismus nun diese Souveränität des geistigen Lebens auf. In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum [3]).

Die Metaphysik hat durch Leibniz in dem Satz von Grunde eine Formel entworfen, welche den nothwendigen Zusammenhang in der Natur als das Prinzip des Denkens ausspricht. In der Aufstellung dieses Prinzips hat die Metaphysik ihren formalen Abschluß erreicht. Denn der Satz ist nicht ein logisches sondern ein metaphysisches Prinzip d. h. er drückt nicht ein bloßes Gesetz des Denkens, sondern zugleich ein Gesetz des Zusammenhangs der Wirklichkeit und damit auch die Regel der Beziehung zwischen Denken und Sein aus. Ist doch seine letzte und vollkommenste Formel diejenige, welche in dem Briefwechsel mit

---

1) Spinoza Eth. II prop. 7.
2) ebds. I axiom. 4.
3) ebds. I prop. 29.

Clarke vorkam, nicht lange vor dem Tode von Leibniz. ‛Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu [1]).' Dies Prinzip tritt bei Leibniz stets neben dem des Widerspruchs auf, und zwar begründet der Satz des Widerspruchs die nothwendigen Wahrheiten, dagegen der des Grundes die Thatsachen und thatsächlichen Wahrheiten. Eben hier aber zeigt sich die metaphysische Bedeutung dieses Satzes. Obwohl die thatsächlichen Wahrheiten auf den Willen Gottes zurückgehen, so ist dieser Wille selber doch nach Leibniz schließlich von dem Intellekt geleitet. Und so tritt hinter dem Willen wiederum das Antlitz eines logischen Weltgrundes hervor. Dies drückt Leibniz ganz deutlich so aus: ‛Il est vrai, dit on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt q'autrement. Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome ou la règle générale de tout ce qui arrive' [2]). Hiernach be-

---

1) Im fünften Briefe von Leibniz an Clarke § 125. Unvollständigere Fassungen finden sich Théodicée § 44 und Monadologie § 31 ff.

2) Dritter Brief an Clarke § 7. Und zwar verwirft Leibniz ausdrücklich die Annahme, daß in dem bloßen Willen Gottes die Ursache eines Thatbestandes in der Welt gefunden werde. „On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter, ou il n'y a ni sagesse, ni choix" (§ 8). Berief sich Clarke ihm gegenüber darauf, daß der Wille selber ja als zureichender Grund angesehen werden könne, so antwortet Leibniz peremptorisch: „une simple volonté sans aucun motif (a mere will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté

deutet der Satz des zureichenden Grundes die Behauptung von einem lückenlosen, logischen Zusammenhang, der jede Thatsache und entsprechend jeden Satz in sich faßt; er ist die Formel für das von Aristoteles in engerem Umfang aufgestellte Prinzip der Metaphysik[1]), welches nunmehr nicht nur den Zusammenhang des Kosmos in Begriffen d. h. ewigen Formen, sondern den Grund jeder Veränderung und zwar auch in der geistigen Welt in sich faßt.

Christian Wolff hat diesen Satz darauf zurückgeführt, daß nicht aus Nichts ein Etwas entstehen könne, sonach auf das Prinzip des Erkennens, aus dem wir seit Parmenides die Metaphysik ihre Sätze ableiten sahen. „Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kann, warum B ist, B mag entweder etwas in A oder außer A sein, so nennet man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B; A selbst heißet die Ursache, und von B saget man, es sei in A gegründet. Nemlich der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist, und die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem anderen in sich enthält." — „Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, das hat einen zureichenden Grund. Derowegen wo keiner vorhanden ist, da ist nichts, woraus man begreifen kann, warum etwas ist, nemlich warum es wirklich werden kann, und also muß es aus Nichts entstehen. Was demnach nicht aus Nichts entstehen kann, muß einen zureichenden Grund haben, warum es ist, als es muß an sich möglich sein und eine Ursache haben, die es zur Wirklichkeit bringen kann, wenn wir von Dingen reden, die nicht nothwendig sind. Da nun unmöglich ist, daß aus Nichts etwas werden kann, so muß auch Alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben warum es ist". So erkennen wir nun rückwärts im Satze vom Grunde den Ausdruck des Prinzips, welches das metaphysische Erkennen von seinem Beginn geleitet hat[2]).

---

et assez réfutée dans la Théodicée." (Vierter Brief an Clarke § 2). Es ist klar, Leibniz kommt so zu einer Exekutivgewalt, welche den Gedanken ausführt, nicht zu einem wirklichen Willen.

1) S. 242 ff.

2) Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott u. s. w. § 29 u. 30.

Und blicken wir von Leibniz und Wolff vorwärts, so ist die im Satze vom Grunde enthaltene Voraussetzung über den logischen Weltzusammenhang schließlich in dem System von Hegel mit Verachtung jeder Furcht vor der Paradoxie als Realprinzip der ganzen Wirklichkeit entwickelt worden. Es hat nicht an Personen gefehlt, welche diese Voraussetzung in Frage stellen, dagegen eine Metaphysik beibehalten wollen; so that dies Schopenhauer in seiner Lehre vom Willen als dem Weltgrunde. Aber jede Metaphysik dieser Art ist von vorn herein durch einen inneren Widerspruch in ihrer Grundlage gerichtet. Das über unsere Erfahrung Hinausliegende kann nicht einmal durch Analogie einleuchtend gemacht, geschweige denn bewiesen werden, wenn dem Mittel der Begründung und des Beweises, dem logischen Zusammenhang, die ontologische Gültigkeit und Tragweite genommen wird.

Der Widerspruch der Wirklichkeit gegen dies Ideal und die Unhaltbarkeit der Metaphysik.

Das „große Prinzip" vom Grunde (so bezeichnet es wiederholt Leibniz), die letzte Formel der metaphysischen Erkenntniß, ist nun aber kein Denkgesetz, unter welchem unser Intellekt als unter seinem Fatum stünde. Indem die Metaphysik ihre Anforderung einer Erkenntniß von dem Subjekt des Weltlaufs in diesem Satz bis zu ihrer ersten Voraussetzung verfolgt, erweist sie ihre eigene Unmöglichkeit.

Der Satz vom Grunde, in dem Sinne von Leibniz, ist nicht ein Denkgesetz, er kann nicht neben das Denkgesetz des Widerspruchs gestellt werden. Denn das Denkgesetz des Widerspruchs ist an jedem Punkte unseres Wissens in Geltung; wo wir etwas behaupten, muß es mit ihm in Einklang sein, und finden wir eine Behauptung mit ihm in Widerstreit, so ist sie damit für uns aufgehoben. Sonach steht alles Wissen und alle Gewißheit unter der Controle dieses Denkgesetzes. Es handelt sich für uns nie darum, ob wir es anwenden wollen oder nicht, sondern so

sicher als wir etwas behaupten, unterwerfen wir ihm diese Behauptung. Es kann geschehen, daß wir an einem Punkte nicht den Widerspruch einer Behauptung mit dem Denkgesetz des Widerspruchs bemerken; jedoch, sobald auch der ganz Ungebildete auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht wird, entzieht er sich nicht der Konsequenz, daß von Behauptungen, welche solchergestalt in Widerspruch miteinander treten, nur Eine wahr sein kann, Eine falsch sein muß. Der Satz vom Grunde dagegen, im Sinne von Leibniz und Wolff gefaßt, hat augenscheinlich nicht dieselbe Stellung in unsrem Denken, und es war daher nicht richtig, wenn Leibniz beide Sätze als gleichwerthige Prinzipien nebeneinander stellte. Dies hat sich uns aus der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens ergeben. Der Mensch in der Epoche mythischen Vorstellens setzte sich Willensmächte gegenüber, welche mit unberechenbarer Freiheit schalteten. Es wäre unnütz gewesen, wenn ein Logiker zu diesem im mythischen Vorstellen befangenen Menschen getreten wäre und ihm deutlich gemacht hätte: der nothwendige Zusammenhang des Weltlaufs ist da aufgehoben, wo deine Götter walten. Eine solche Einsicht hätte jenem niemals die Ueberzeugungen von seinen Göttern gestört, vielmehr würde sie nur das über den logischen Zusammenhang der Welt Hinausreichende ihm klarer gemacht haben, was in solchem Glauben als gewaltige Kraft mitenthalten war. Der Mensch in der Morgendämmerung der Wissenschaft suchte dann einen inneren Zusammenhang im Kosmos, aber der Glaube an die freie Macht der Götter inmitten desselben verharrte in ihm. Der griechische Mensch in der Blüthezeit der Metaphysik betrachtete seinen Willen als frei. Was ihm hier in lebendigem und unmittelbarem Wissen gegeben war, wurde ihm nicht dadurch unsicher, daß das Bewußtsein der Denknothwendigkeit in ihm ebenfalls vorhanden war; vielmehr erschien ihm mit diesem logischen Bewußtsein das Festhalten dessen verträglich, was er in unmittelbarem Wissen als Freiheit besaß. Der mittelalterliche Mensch zeigt eine übertriebene Neigung zu logischen Betrachtungen, doch hat ihn diese nicht bestimmt, die religiös-geschichtliche Welt, in der er lebte und die überall denknothwendigen Zusammen-

hang vermissen ließ, aufzugeben. — Und die Erfahrungen des täglichen Lebens bestätigen, was die Geschichte zeigte. Der menschliche Geist findet es nicht unerträglich, den logischen Zusammenhang, vermittelst dessen er über das unmittelbar Gegebene hinausgeht, da unterbrochen zu sehen, wo er in lebendigem und unmittelbarem Wissen freie Gestaltung und Willensmacht erfährt.

Wenn der Satz vom Grunde, in der Fassung von Leibniz, nicht die unbedingte Gültigkeit eines Denkgesetzes hat: wie vermögen wir seine Stelle im Zusammenhang des intellektuellen Lebens zu bestimmen? Indem wir seinen Ort aufsuchen, wird der Rechtsboden jeder wirklich folgerichtigen Metaphysik geprüft.

Unterscheiden wir den logischen Grund vom Realgrunde, den logischen Zusammenhang vom realen, so kann die Thatsache des logischen Zusammenhangs in unserem Denken, welches im Schließen sich darstellt, durch den Satz ausgedrückt werden: mit dem Grund ist die Folge gesetzt und mit der Folge ist der Grund aufgehoben. Diese Nothwendigkeit der Verknüpfung findet sich thatsächlich in jedem Syllogismus. Nun kann gezeigt werden, daß wir die Natur nur auffassen und vorstellen können, indem wir diesen Zusammenhang der Denknothwendigkeit in ihr aufsuchen. Wir können die Außenwelt nicht einmal vorstellen, es sei denn erkennen, ohne einen denknothwendigen Zusammhang schließend in ihr aufzusuchen. Denn wir können die einzelnen Eindrücke, die einzelnen Bilder, die das Gegebene bilden, nicht für sich als objektive Wirklichkeit anerkennen. Sie sind in dem thatsächlichen Zusammenhang, in dem sie im Bewußtsein kraft seiner Einheit stehen, relativ, und können sonach nur in diesem Zusammenhang benutzt werden, um einen äußeren Thatbestand oder eine Naturursache festzustellen. Jedes Raumbild ist auf die Stellung des Auges wie der fassenden Hand bezogen, für welche es da ist. Jeder zeitliche Eindruck ist auf das Maß der Eindrücke in dem Auffassenden und den Zusammenhang derselben bezogen. Die Qualitäten der Empfindung sind durch die Beziehung bedingt, in welcher die Reize der Außenwelt zu unseren Sinnen stehen.

Die Intensitäten der Empfindung vermögen wir nicht direkt zu beurtheilen und in Zahlenwerthen auszudrücken, sondern wir bezeichnen nur die Beziehung einer Empfindungsstärke zu einer anderen. So ist die Herstellung eines Zusammenhangs nicht ein Vorgang, welcher auf die Erfassung der Wirklichkeit folgt, sondern Niemand faßt ein Augenblicksbild isolirt als Wirklichkeit, wir besitzen es in einem Zusammenhang, vermittelst dessen wir, noch vor aller wissenschaftlichen Beschäftigung, Wirklichkeit festzustellen suchen.

Die wissenschaftliche Beschäftigung bringt Methode in dieses Verfahren. Aus dem beweglichen veränderlichen Ich versetzt sie den Mittelpunkt für das System von Bestimmungen, dem die Eindrücke eingeordnet werden, in dies System selber. Sie entwickelt einen objektiven Raum, innerhalb dessen die einzelne Intelligenz sich an einer bestimmten Stelle findet, eine objektive Zeit, in deren Linie die Gegenwart des Individuums einen Punkt einnimmt, sowie einen objektiven Kausalzusammenhang und feste Elementeinheiten, zwischen denen er stattfindet. Die ganze Richtung der Wissenschaft geht dahin, an die Stelle der Augenblicksbilder, in welchen Mannichfaches aneinandergerathen ist, vermittelst der vom Denken verfolgten Relationen, in denen diese Bilder im Bewußtsein sich befanden, objektive Realität und objektiven Zusammenhang zu setzen. Und jedes Urtheil über Existenz und Beschaffenheit eines äußeren Gegenstandes ist schließlich durch den Denkzusammenhang bedingt, in welchem diese Existenz oder Beschaffenheit als nothwendig gesetzt ist. Das zufällige Zusammen von Eindrücken in einem veränderlichen Subjekt bildet nur den Ausgangspunkt für die Konstruktion einer allgemeingültigen Wirklichkeit.

Sonach beherrscht der Satz, jedes Gegebene stehe in einem denknothwendigen Zusammenhang, in welchem es bedingt sei und selber bedinge, zunächst die Lösung der Aufgabe, allgemeingültige und feste Urtheile über die Außenwelt festzustellen. Die Relativität, in welcher das Gegebene in der Außenwelt auftritt, wird von der wissenschaftlichen Analysis in dem Bewußtsein der Relationen, welche das Gegebene in der Wahrnehmung

bedingen, zur Darstellung gebracht. So steht schon jede Auffassung der Objekte der Außenwelt unter dem Satze des Grundes.

Dies ist die eine Seite der Sache. Andrerseits aber muß die kritische Anwendung des Satzes vom Grunde auf eine metaphysische Erkenntniß verzichten und sich mit der Auffassung äußerer Verhältnisse von Abhängigkeit innerhalb der Außenwelt genügen lassen. Denn die Bestandtheile des Gegebenen sind vermöge ihrer verschiedenen Herkunft ungleichartig d. h. unvergleichbar. Sonach können sie nicht auf einander zurückgeführt werden. Eine Farbe kann mit einem Tone oder mit dem Eindruck von Dichtigkeit nicht in einen direkten inneren Zusammenhang gebracht werden. Daher muß das Studium der Außenwelt das innere Verhältniß des in der Natur Gegebenen unaufgelöst lassen und sich mit der Aufstellung eines auf Raum, Zeit und Bewegung gegründeten Zusammenhangs begnügen, welcher die Erfahrungen zu einem System verbindet. So steht zwar die Auffassung und Erkenntniß der Außenwelt unter dem Gesetz: jedes in sinnlicher Wahrnehmung Gegebene findet sich in einem denknothwendigen Zusammenhang, in welchem es bedingt ist und selber bedingt, und nur in diesem dient es der Auffassung des Existirenden. Aber die Verwerthung dieses Gesetzes ist durch die Bedingungen des Bewußtseins auf die bloße Herstellung eines äußeren Zusammenhangs von Beziehungen eingeschränkt worden, durch welche den Thatsachen ihr Platz im System der Erfahrungen bestimmt wird. Eben das Bedürfniß der Wissenschaft, einen solchen denknothwendigen Zusammenhang herzustellen, hat dahin geführt, von dem inneren wesenhaften Zusammenhang der Welt abzusehen. Diesem ist ein Zusammenhang mathematisch-mechanischer Natur substituirt worden, und hierdurch erst wurden die Wissenschaften der Außenwelt positiv. So wurde aus dem inneren Bedürfniß dieser Wissenschaften heraus die Metaphysik als unfruchtbar zurückgeschoben, noch bevor die erkenntnißtheoretische Bewegung in Locke, Hume und Kant sich gegen sie wandte.

Und nun ist die Stellung des Erkenntnißgesetzes vom Grunde zu den Geisteswissenschaften eine andere,

als die zu den Wissenschaften der Außenwelt: auch dies macht eine Unterordnung der ganzen Wirklichkeit unter einen metaphysischen Zusammenhang unmöglich. Das, dessen ich inne werde, ist als Zustand meiner selbst nicht relativ, wie ein äußerer Gegenstand. Eine Wahrheit des äußeren Gegenstandes als Uebereinstimmung des Bildes mit einer Realität besteht nicht, denn diese Realität ist in keinem Bewußtsein gegeben und entzieht sich also der Vergleichung. Wie das Objekt aussieht, wenn Niemand es in sein Bewußtsein aufnimmt, kann man nicht wissen wollen. Dagegen ist das, was ich in mir erlebe, als Thatsache des Bewußtseins darum für mich da, weil ich desselben inne werde: Thatsache des Bewußtseins ist nichts Anderes als das, dessen ich inne werde. Unser Hoffen und Trachten, unser Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber. Gleichviel welche Ansicht jemand hegen mag über die Bestandtheile dieser psychischen Thatsachen — und Kant's ganze Theorie des inneren Sinnes kann nur als solche Ansicht logisch gerechtfertigt erscheinen —: daß solche Bewußtseinsthatsachen bestehen, wird dadurch nicht berührt[1]). Daher ist uns das, dessen wir inne werden, als Zustand unserer selbst nicht relativ gegeben, wie der äußere Gegenstand. Erst wenn wir dies unmittelbare Wissen uns zu deutlicher Erkenntniß bringen oder anderen mittheilen wollen, entsteht die Frage, wiefern wir hierdurch über das in der inneren Wahrnehmung Enthaltene hinausgehen. Die Urtheile, welche wir aussagen, sind nur gültig unter der Bedingung, daß die Denkakte die innere Wahrnehmung nicht abändern, daß dies Zerlegen und Verknüpfen, Urtheilen und Schließen die Thatsachen unter den neuen Bedingungen des Bewußtseins als dieselben erhält. Daher hat der Satz vom Grunde, nach welchem jedes Gegebene in einem

1) Kant K. d. r. V. I, 1 § 7 „die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr". In diesen Sätzen wird das, was ich oben zunächst behaupte, anerkannt, nur in Verbindung mit einer Theorie über die Komponenten der inneren Wahrnehmung.

denknothwendigen Zusammenhang steht, in dem es bedingt ist und bedingt, zu dem Umkreis der geistigen Thatsachen nie dieselbe Stellung gehabt, welche er der Außenwelt gegenüber in Anspruch nehmen darf. Er ist hier nicht das Gesetz, unter welchem jede Vorstellung von Wirklichkeit steht. Nur sofern die Individuen einen Raum in der Außenwelt einnehmen, an einem Zeitpunkt auftreten und sinnfällige Wirkungen in der Außenwelt hervorbringen, werden sie in das Netz dieses Zusammenhangs mit eingefügt. So setzt zwar die vollständige Vorstellung der geistigen Thatsachen ihre äußere Einordnung in den von der Naturwissenschaft geschaffenen Zusammenhang voraus, aber unabhängig von diesem Zusammenhang sind die geistigen Thatsachen als Wirklichkeit da und haben die volle Realität derselben.

So haben wir in dem Satze vom Grunde die logische Wurzel aller folgerichtigen Metaphysik d. h. der Vernunftwissenschaft und in dem Verhältniß des so entstehenden logischen Ideals zur Wirklichkeit den Ursprung der Schwierigkeiten dieser Vernunftwissenschaft erkannt. Dieses Verhältniß macht uns nunmehr einen großen Theil der bisher dargelegten Phänomene der Metaphysik unter einem allgemeinsten Gesichtspunkt begreiflich. Folgerichtig ist nur die Metaphysik, welche ihrer Form nach Vernunftwissenschaft ist d. h. einen logischen Weltzusammenhang aufzuzeigen sucht. Vernunftwissenschaft war daher gleichsam das Rückgrat der europäischen Metaphysik. Aber das Gefühl des Lebens in dem wahrhaftigen, natürlich starken Menschen und der ihm gegebene Gehalt der Welt ließen sich nicht in dem logischen Zusammenhang einer allgemeingültigen Wissenschaft erschöpfen. Die einzelnen Inhalte der Erfahrung, die in ihrer Herkunft von einander getrennt sind, ließen sich nicht durch Denken einer in den anderen überführen. Jeder Versuch aber, einen anderen als einen logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzuzeigen, hob die Form der Wissenschaft zu Gunsten des Gehaltes auf.

Die ganze Phänomenologie der Metaphysik hat gezeigt, daß die metaphysischen Begriffe und Sätze nicht aus der reinen Stellung des Erkennens zur Wahrnehmung entsprangen, sondern aus der

Arbeit desselben an einem durch die Totalität des Gemüthes geschaffenen Zusammenhang. In dieser Totalität ist zugleich mit dem Ich ein Anderes, ein von ihm Unabhängiges gegeben: dem Willen, welchem es widersteht und der die Eindrücke nicht ändern kann, dem Gefühl, das von ihm leidet: unmittelbar also, nicht durch einen Schluß, sondern als Leben. Dieses Subjekt uns gegenüber, diese wirkende Ursache möchte der Wille der Erkenntniß auf dem natürlichen Standpunkte durchdringen und bewältigen. Er ist sich zunächst des Zusammenhangs des Subjektes des Naturlaufs mit dem Selbstbewußtsein nicht bewußt. Selbständig steht ihm dieses in der äußeren Wahrnehmung gegenüber, und er strebt, es nun mit den ihm gegebenen Mitteln von Begriff, Urtheil, Schluß, sonach als denknothwendigen Zusammenhang, zu begreifen. Aber was in der Totalität unseres Wesens gegeben ist, kann nie ganz in Gedanken aufgelöst werden. Entweder wurde der Gehalt der Metaphysik unzureichend für die Anforderungen der lebensvollen Menschennatur, oder die Beweise erwiesen sich als unzureichend, indem sie das, was der Verstand an der Erfahrung festzustellen vermag, zu überschreiten strebten. So wurde die Metaphysik ein Tummelplatz von Trugschlüssen.

Was in dem Gegebenen von selbständiger Provenienz ist, hat einen für die Erkenntniß unauflöslichen Kern, und Inhalte der Erfahrung, die durch ihre Herkunft von einander getrennt sind, lassen sich nicht einer in den anderen überführen. Daher ist die Metaphysik von falschen Ableitungen und von Antinomien erfüllt gewesen. So entsprangen zunächst die Antinomien zwischen dem mit endlichen Größen rechnenden Intellekt und der Anschauung, welche der Erkenntniß der äußeren Natur angehören. Ihr Kampfplatz war schon die Metaphysik des Alterthums. Das Stätige in Raum, Zeit und Bewegung kann durch die Konstruktion in Begriffen nicht erreicht werden. Die Einheit der Welt und ihr Ausdruck in dem gedankenmäßigen Zusammenhang allgemeiner Formen und Gesetze kann durch eine Analysis, welche in Elemente zerlegt, und eine Synthesis, die aus diesen Elementen zusammensetzt, nicht erklärlich gemacht werden. Das Abgeschlossene des Anschauungsbildes wird

durch die Unbegrenztheit des über dasselbe hinausschreitenden Willens der Erkenntniß überall wieder aufgehoben. Dazu treten andere Antinomien, indem das Vorstellen die in den Weltlauf verflochtenen psychischen Lebenseinheiten in seinen Zusammenhang aufnehmen und das Erkennen sie seinem System unterwerfen will. So entstanden zunächst die theologischen und metaphysischen Antinomien des Mittelalters, und als die neuere Zeit das psychische Geschehen selber in seinem Kausalzusammenhang zu erkennen unternahm, traten die Widersprüche zwischen dem rechnenden Denken und der inneren Erfahrung innerhalb der metaphysischen Behandlung der Psychologie hinzu. Diese Antinomien können nicht aufgelöst werden. Für die positive Wissenschaft sind sie nicht da, und für die Erkenntnißtheorie ist ihr subjektiver Ursprung durchsichtig. Daher stören sie die Harmonie unseres geistigen Lebens nicht. Aber sie haben die Metaphysik zerrieben.

Will das metaphysische Denken, solchen Widersprüchen trotzend, das Subjekt der Welt wirklich erkennen: so kann dies nichts Anderes für es sein als — Logismus. Jede Metaphysik, welche das Subjekt des Weltlaufs erkennen zu wollen beansprucht, in ihm aber etwas Anderes als Denknothwendigkeit sucht, geräth in einen augenscheinlichen Widerspruch zwischen ihrem Ziel und ihren Hilfsmitteln. Das Denken kann einen anderen als logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit nicht finden. Denn da uns nur der Befund unseres Selbstbewußtseins unmittelbar gegeben ist und wir sonach in das Innere der Natur nicht direkt hineinblicken, so sind wir, wenn wir unabhängig vom Logismus über dieses eine Vorstellung bilden wollen, auf eine Uebertragung unseres eigenen Inneren auf die Natur angewiesen. Diese kann aber nur ein poetisches Spiel analogischen Vorstellens sein, welches bald die Abgründe und dunkelen Gewalten unseres Seelenlebens, bald die ruhige Harmonie desselben, den hellen freien Willen, die bildende Phantasie in das Subjekt des Naturlaufs hineinträgt. Die metaphysischen Systeme dieser Richtung haben sonach, ernstlich wissenschaftlich genommen, nur den Werth eines Protestes gegen den denknothwendigen Zusammenhang. So

bereiten sie die Einsicht vor, daß in der Welt mehr und anderes als dieser enthalten ist. Darin allein lag die vorübergehende Bedeutung der Metaphysik Schopenhauers und ihm verwandter Schriftsteller. Sie ist im Grunde eine Mystik des neunzehnten Jahrhunderts und ein lebens=, willenskräftiger Protest gegen alle Metaphysik als folgerichtige Wissenschaft. Wann dagegen das Erkennen nach dem Satze vom Grunde sich des Subjektes des Weltlaufs zu bemächtigen entschlossen ist, entdeckt es nur Denknothwendigkeit als den Kern der Welt, daher besteht für dasselbe weder der Gott der Religion noch die Erfahrung der Freiheit.

Die Bänder des metaphysischen Weltzusammenhangs können von dem Verstande nicht eindeutig bestimmt werden.

Wir gehen weiter. Die Metaphysik vermag die Verkettung der inneren und äußeren Erfahrungen nur durch Vorstellungen über einen inneren inhaltlichen Zusammenhang herzustellen. Und wenn wir diese Vorstellungen in's Auge fassen, ergiebt sich die Unmöglichkeit der Metaphysik. Denn diese Vorstellungen sind einer klaren eindeutigen Bestimmung unzugänglich.

Der Differenzirungsproceß, in welchem die Wissenschaft sich von den anderen Systemen der Kultur sondert, zeigte sich uns als beständig fortschreitend. Nicht mit einem Male löste sich aus der Gebundenheit aller Gemüthskräfte der Zweckzusammenhang der Erkenntniß. Wie viel Aehnlichkeit hatte doch noch die Natur, welche aus einem inneren Zustand in den anderen nach einer inneren Lebendigkeit übergeht, oder das begrenzende Princip im Mittelpunkt der Welt, das die Materie an sich zieht und gestaltet, mit den göttlichen Kräften der hesiodeischen Theogonie. Und wie lange blieb dann die Ansicht herrschend, welche die gedankenmäßige Ordnung des Weltalls auf ein System psychischer Wesenheiten zurückführte. Mühsam löste sich der Intellekt von diesem inneren Zusammen los. Allmälich gewöhnte er sich, mit immer weniger Leben und Seele in der Natur hauszuhalten und auf immer

einfachere Formen der inneren Verbindung den Zusammenhang des Weltlaufs zurückzuführen. Zuletzt wurde auch die Zweckmäßigkeit als Form eines inneren inhaltlichen Zusammenhangs in Frage gestellt. Als die beiden inneren Bänder, welche den Weltlauf in all seinen Theilen zusammenhalten, blieben Substanz und Kausalität zurück.

Indem wir uns das Schicksal der Begriffe Substanz und Kausalität zurückrufen, ergiebt sich: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Der denknothwendige Zusammenhang setzt Substanz und Kausalität als feste Größen in die Verkettung aufeinanderfolgender und nebeneinander bestehender Eindrücke ein. Nun erfährt die Metaphysik ein Wunderbares. Sie ist in dieser Zeit ihrer von Erkenntnißtheorie noch nicht gebrochenen Zuversicht überzeugt, zu wissen, was unter Substanz und unter Kausalität zu denken sei. In Wirklichkeit zeigt ihre Geschichte beständigen Wechsel in der Bestimmung dieser Begriffe und vergebliche Versuche, sie zu widerspruchsloser Klarheit zu entwickeln.

Schon unsere Vorstellung des Dinges kann nicht zur Klarheit gebracht werden. Wie kann die Einheit, welcher mannichfache Eigenschaften, Zustände, Wirken und Leiden inhäriren, von diesen letzteren abgegränzt werden? Das Beharrliche von den Veränderungen? Oder wie vermag ich festzustellen, wann eine Verwandlung desselben Dinges noch stattfindet und wann es vielmehr aufhört zu sein? Wie vermag ich das in ihm was bleibt von dem abzusondern was wechselt? Wie kann endlich diese beharrliche Einheit als in einem räumlichen Außereinander irgendwo sitzend gedacht werden? Alles Räumliche ist theilbar, enthält also nirgend eine zusammenhaltende untheilbare Einheit, und andrerseits schwinden mit dem Raume, wenn ich ihn hinwegdenke, alle sinnlichen Qualitäten des Dinges. Dennoch kann diese Einheit nicht aus dem bloßen Zusammengerathen verschiedener Eindrücke (in Wahrnehmung und Association) erklärt werden; denn eben im Gegensatz hierzu drückt sie ein inneres Zusammengehören aus.

Von diesen Schwierigkeiten hervorgetrieben, tritt der Substanzbegriff auf. Wie wir geschichtlich nachwiesen, ist er aus dem Bedürfniß entstanden, das Feste, welches wir in jedem Dinge als beharrliche Einheit annahmen, gedankenmäßig zu erfassen und zur Lösung der Aufgabe zu verwerthen, die wechselnden Eindrücke auf ein Bleibendes, in dem sie verbunden sind, zu beziehen. Aber da er nichts als die wissenschaftliche Bearbeitung der Dingvorstellung ist, so entfaltet er die in dieser gelegenen Schwierigkeiten nur deutlicher. Selbst das metaphysische Genie des Aristoteles sahen wir vergebens ringen, diese aufzulösen. Auch ist es umsonst, wenn nun die Substanz in das Atom verlegt wird. Denn mit ihr werden auch ihre Widersprüche in dieses untheilbare Räumliche, dieses Ding im Kleinen verlegt, und die Naturwissenschaft muß sich begnügen, sofern sie den Begriff von etwas bildet, das in unsrem Naturlauf nicht weiter zerlegt werden kann, diese Schwierigkeiten nur von sich auszuschließen: auf ihre Lösung verzichtet sie. So wandelt sich der metaphysische Begriff des Atoms in einen bloßen Hilfsbegriff zur Beherrschung der Erfahrungen. Eben so wenig werden die Schwierigkeiten gelöst, wenn die Substanz der Dinge in ihre Form verlegt wird. Vergeblich sahen wir die ganze Metaphysik der substantialen Formen mit den Schwierigkeiten dieses Begriffes ringen, und die Wissenschaft muß sich auch hier schließlich, ihre Grenzen gegen das Unerforschliche wahrend, damit begnügen, diesen Begriff als ein bloßes Symbol für einen Thatbestand zu behandeln, welcher sich dem Erkennen, wenn es den Zusammenhang der Thatsachen aufsucht, als objektive Einheit in denselben darbietet, jedoch in seinem realen Gehalt unauflöslich ist.

Und im Kern des Substanzbegriffs selber, mag man ihn auf Atome oder auf Naturformen beziehen, bleibt eine nicht zu bewältigende Schwierigkeit. Die Wissenschaft von einem denknothwendigen Zusammenhang der Außenwelt drängt dahin, die Substanz als eine feste Größe zu behandeln und sonach Wechsel, Werden und Veränderung in die Relationen dieser Elemente zu verlegen. Aber sobald dies Verfahren mehr als Hilfskonstruktion der Bedingungen

für die Denkbarkeit des Naturzusammenhangs sein, sobald eine Bestimmung über das metaphysische Wesen des Substantialen daraus entnommen werden soll, tritt eine Art von Vexirspiel ein. Die innere Veränderung ist nun in das psychische Geschehen hinübergeschoben, hier blitzt jetzt die Farbe auf, erklingt der Ton. Dann haben wir nur die Wahl, einem starren Mechanismus der Natur die innerliche Lebendigkeit psychischen Geschehens gegenüberzusetzen und so die metaphysische Einheit des Weltzusammenhangs, die wir suchten, aufzugeben oder die unveränderlichen Elemente in ihrem wahren Werthe als bloße Hilfsbegriffe aufzufassen.

Es würde ermüden, wollten wir nun zeigen, wie der Begriff der *Kausalität* ähnlichen Schwierigkeiten unterliegt. Auch hier kann bloße Association die Vorstellung des inneren Bandes nicht erklären, und doch kann der Verstand nicht eine Formel entwerfen, in welcher aus sinnlich oder verstandesmäßig klaren Elementen ein Begriff zusammengesetzt würde, der den Inhalt der Kausalvorstellung darstellte. Und so wird die Kausalität ebenfalls aus einem metaphysischen Begriff zu einem bloßen Hilfsmittel für die Beherrschung der äußeren Erfahrungen. Denn die Naturwissenschaft kann nur dasjenige, was durch Elemente der äußeren Wahrnehmung und Operationen des Denkens mit denselben belegt werden kann, als Bestandtheile ihres Erkenntnißzusammenhangs anerkennen.

Können so Substanz und Kausalität nicht als objektive Formen des Naturlaufs aufgefaßt werden, so läge der mit abstrakten verstandesmäßig präparirten Elementen arbeitenden Wissenschaft am nächsten, in ihnen wenigstens *aprioriſche Formen der Intelligenz* festzuhalten. Die Erkenntnißtheorie Kant's, welche die Abstraktionen der Metaphysik in erkenntnißtheoretischer Absicht benutzte, glaubte hierbei stehen bleiben zu können. Alsdann würden diese Begriffe wenigstens einen festen obzwar subjektiven Zusammenhang der Erscheinungen ermöglichen.

Wären sie solche Formen der Intelligenz selber, dann müßten sie als solche dieser gänzlich durchsichtig sein. Fälle solcher Durchsichtigkeit sind das Verhältniß des Ganzen zu den Theilen, der Begriff von Gleichheit und Unterschied; in ihnen besteht über

die Interpretation der Begriffe kein Streit: B kann unter dem Begriffe von Gleichheit nur dasselbe als A denken. Die Begriffe von Kausalität und Substanz sind augenscheinlich nicht von solcher Art. Sie haben einen dunklen Kern einer nicht in sinnliche oder Verstandeselemente auflösbaren Thatsächlichkeit. Sie können nicht wie Zahlbegriffe in ihre Elemente eindeutig zerlegt werden; hat ihre Analysis doch zu endlosem Streit geführt. Oder wie kann etwa eine bleibende Unterlage, an welcher Eigenschaften und Thätigkeiten wechseln, ohne daß dieses Thätige selber in sich Veränderungen erführe, vorgestellt, wie für den Verstand faßbar gemacht werden?

Wären Substanz und Kausalität solche Formen der Intelligenz a priori, sonach mit der Intelligenz selber gegeben, alsdann könnten keine Bestandtheile dieser Denkformen aufgegeben und mit anderen vertauscht werden. In Wirklichkeit nahm das mythische Vorstellen, wie wir sahen, in den Ursachen eine freie Lebendigkeit und seelische Kraft an, welche in unserem Begriff einer Ursache im Naturlauf nicht mehr anzutreffen ist. Die Elemente, welche ursprünglich in der Ursache vorgestellt wurden, haben eine beständige Minderung erfahren, und andere sind in einem Vorgang von Anpassung der ursprünglichen Vorstellung an die Außenwelt in ihre Stelle eingetreten. Diese Begriffe haben eine Entwicklungsgeschichte.

Der Grund selber, aus welchem die Vorstellungen von Substanz und Kausalität sich einer eindeutigen klaren Bestimmung nicht fähig erweisen, kann innerhalb dieser phänomenologischen Betrachtung der Metaphysik nur als eine Möglichkeit vorgelegt werden, die dann die Erkenntnißtheorie zu erweisen hat. In der Totalität unserer Gemüthskräfte, in dem erfüllten lebendigen Selbstbewußtsein, welches das Wirken eines Anderen erfährt, liegt der lebendige Ursprung dieser beiden Begriffe. Nicht eine nachkommende Uebertragung aus dem Selbstbewußtsein auf die an sich leblose Außenwelt, durch welche diese letztere in mythischem Vorstellen Leben empfinge, braucht hierbei angenommen zu werden. Das Andere kann im Selbstbewußtsein so ursprünglich wie das Selbst als lebendige wirksame Realität gegeben sein. Was aber in der Tota=

lität der Gemüthskräfte gegeben ist, das kann nie von der Intelligenz ganz aufgeklärt werden. Der Differenzirungsprozeß der Erkenntniß in der fortschreitenden Wissenschaft kann daher als Vorgang der Abstraktion von immer mehr Elementen dieses Lebendigen absehen: jedoch der unlösliche Kern bleibt. So erklären sich alle Eigenschaften, welche diese beiden Begriffe von Substanz und Kausalität im Verlauf der Metaphysik gezeigt haben, und es kann eingesehen werden, daß auch künftig jeder Kunstgriff des Verstandes diesen Eigenschaften gegenüber machtlos sein wird. Daher wird ächte Naturwissenschaft diese Begriffe als bloße Zeichen für ein x, welches ihre Rechnung bedarf, behandeln. Die Ergänzung dieses Verfahrens liegt dann in der Analysis des Bewußtseins, welche den ursprünglichen Werth dieser Zeichen und die Gründe, aus welchen sie in der naturwissenschaftlichen Rechnung erforderlich sind, aufzeigt.

Ganz anders stehen zu diesen Begriffen die Geisteswissenschaften. Sie behalten von den Begriffen Substanz und Kausalität nur das rechtmäßiger Weise, was im Selbstbewußtsein und der inneren Erfahrung gegeben war, und sie geben Alles auf, was in ihnen aus der Anpassung an die Außenwelt stammte. Sie dürfen daher von diesen Begriffen keinen direkten Gebrauch zur Bezeichnung ihrer Gegenstände machen. Ein solcher hat ihnen oft geschadet und nie an irgend einem Punkte genützt. Denn nie haben diese abstrakten Begriffe dem Erforscher der menschlichen Natur über diese mehr sagen können, als in dem Selbstbewußtsein gegeben war, aus welchem sie hervorgegangen sind. Selbst wenn der Begriff von Substanz auf die Seele anwendbar wäre, vermöchte er nicht einmal die Unsterblichkeit in einer religiösen Ordnung der Vorstellungen zu begründen. Führt man die Entstehung der Seele auf Gott zurück, so kann was entstanden ist auch untergehen, oder was sich in einem Vorgang von Emanation ausgesondert hat in die Einheit zurücktreten. Schließt man aber die Annahme einer Schöpfung oder Ausstrahlung von Seelensubstanzen aus Gott aus, so fordert die seelische Substanz eine atheistische Weltordnung: die Seelen sind dann, gleichviel ob allein ohne Gott oder unabhängig neben Gott, ungewordene Götter.

Eine inhaltliche Vorstellung des Weltzusammenhangs kann nicht erwiesen werden.

Indem die Metaphysik ihre Aufgabe weiter verfolgt, entspringen aus den Bedingungen derselben neue Schwierigkeiten, welche eine Lösung der Aufgabe unmöglich machen. Ein bestimmter innerer objektiver Zusammenhang der Wirklichkeit, unter Ausschluß der möglichen übrigen, ist nicht erweisbar. An einem weiteren Punkte stellen wir daher fest: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Denn entweder wird dieser Zusammenhang aus apriorischen Wahrheiten abgeleitet, oder er wird an dem Gegebenen aufgezeigt. — Eine Ableitung a priori ist unmöglich. Kant hat die letzte Konsequenz der Metaphysik in der Richtung fortschreitender Abstraktion gezogen, indem er ein System apriorischer Begriffe und Wahrheiten, wie es schon dem Geiste des Aristoteles und dem von Descartes vorschwebte, wirklich entwickelte. Er hat aber unwiderleglich bewiesen, daß auch unter dieser Bedingung „der Gebrauch unserer Vernunft nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung reicht". Doch steht vielleicht die Sache der Metaphysik nicht einmal so günstig als Kant annahm. Sind Kausalität und Substanz gar nicht eindeutig bestimmbare Begriffe, sondern der Ausdruck unauflöslicher Thatsachen des Bewußtseins, dann entziehen dieselben sich gänzlich der Benutzung für die denknothwendige Ableitung eines Weltzusammenhangs. — Oder die Metaphysik geht von dem Gegebenen zu seinen Bedingungen rückwärts, dann besteht, wenn man von den willkürlichen Einfällen der deutschen Naturphilosophie absieht, in Bezug auf den Naturlauf darüber Einstimmigkeit, daß die Analysis desselben auf Massentheilchen, welche nach Gesetzen auf einander wirken, als auf letzte der Naturwissenschaft nothwendige Bedingungen zurückführt. Nun erkannten wir, daß zwischen dem Bestand dieser Atome und den Thatsachen ihrer Wechselwirkung, des Naturgesetzes und der Naturformen für uns keine Art von Verbindung vorhanden ist. Wir sahen, daß

keine Aehnlichkeit zwischen solchen Atomen und den psychischen Einheiten, welche als unvergleichbare Individuen in den Weltlauf eintreten, in ihm lebendig innere Veränderungen erfahren und wieder aus ihm verschwinden, stattfindet. Sonach enthalten die letzten Begriffe, zu denen die Wissenschaften des Wirklichen gelangen, nicht die Einheit des Weltlaufs. — Sind doch auch weder Atome noch Gesetze reale Subjekte des Naturvorgangs. Denn die Subjekte, welche die Gesellschaft bilden, sind uns gegeben, dagegen das Subjekt der Natur oder die Mehrheit von Subjekten derselben nicht, sondern wir besitzen nur das Bild des Naturlaufs und die Erkenntniß seines äußeren Zusammenhangs. Nun ist aber dieser Naturlauf selber sammt seinem Zusammenhang nur Phänomen für unser Bewußtsein. Die Subjekte, die wir ihm als Massentheilchen unterlegen, gehören also ebenfalls der Phänomenalität an. Sie sind nur Hilfsbegriffe für die Vorstellung des Zusammenhangs in einem System der prädikativen Bestimmungen, welche die Natur ausmachen: der Eigenschaften, Beziehungen, Veränderungen, Bewegungen. Sie sind daher nur ein Theil des Systems prädikativer Bestimmungen, deren reales Subjekt unbekannt bleibt.

Eine Metaphysik, welche zu verzichten weiß und nur die letzten Begriffe, zu welchen die Erfahrungswissenschaften gelangen, zu einem vorstellbaren Ganzen verknüpfen will, kann weder die Relativität des Erfahrungskreises, den diese Begriffe darstellen, noch die des Standorts und der Verfassung der Intelligenz, welche die Erfahrungen zu einem Ganzen vereinigt, jemals überwinden. Indem wir dies erweisen, zeigt sich von zwei neuen Seiten: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Die Metaphysik überwindet nicht die Relativität des Erfahrungskreises, aus dem ihre Begriffe gewonnen sind. In den letzten Begriffen der Wissenschaften werden für die bestimmte Zahl gegebener phänomenaler Thatbestände, welche das System unserer Erfahrung bilden, Bedingungen ihrer Denkbarkeit aufgestellt. Nun hat die Vorstellung von diesen Bedingungen sich mit der Zunahme unserer Erfahrungen geändert. So war ein

Zusammenhang der Veränderungen nach Gesetzen, der heute die Erfahrungen zu einem System verbindet, dem Alterthum nicht bekannt. Daher hat eine solche Vorstellung von Bedingungen immer nur eine relative Wahrheit, d. h. sie bezeichnet nicht eine Realität, sondern entia rationis, Gedankendinge, welche die Herrschaft des Gedankens und des Eingreifens über einen gegebenen eingeschränkten Zusammenhang von Phänomenen ermöglichen. Stellt man sich eine plötzliche Erweiterung menschlicher Erfahrung vor, dann würden die entia rationis, welche die Bedingungen dieser Erfahrungen ausdrücken sollen, sich ihrer Erweiterung anpassen müssen; wer kann sagen, wie weit dann die Veränderung greifen würde? Und sucht man nun für diese letzten Begriffe einen vereinigenden Zusammenhang, so kann der Erkenntnißwerth der so entstehenden Hypothese nicht ein größerer sein, als der ihrer Grundlage ist. Die metaphysische Welt, die hinter den Hilfsbegriffen der Naturwissenschaft sich aufthut, ist also gleichsam in der zweiten Potenz — ein ens rationis. Wird das nicht durch die ganze Geschichte der neueren Metaphysik bestätigt? Die Substanz Spinozas, die Atome der Monisten, die Monaden von Leibniz, die Realen von Herbart verwirren die Naturwissenschaften, indem sie aus dem inneren psychischen Leben Elemente in den Naturlauf tragen, und sie mindern das geistige Leben herab, indem sie einen Naturzusammenhang in dem Willen suchen. Sie vermögen nicht, die durch die Geschichte der Metaphysik hindurchgehende Dualität der mechanisch-atomistischen und der von dem Ganzen ausgehenden Weltansicht aufzuheben.

Die Metaphysik überwindet ebenso wenig die eingeschränkte Subjektivität des Seelenlebens, welches jeder metaphysischen Verknüpfung der letzten wissenschaftlichen Begriffe zu Grunde liegt. Diese Behauptung enthält zwei Sätze in sich. Eine einheitliche Vorstellung vom Subjekte des Weltlaufs kommt nur durch die Vermittlung dessen, was das Seelenleben hineingiebt, zu Stande. Dieses Seelenleben ist aber in beständiger Entwicklung, unberechenbar in seinen weiteren Entfaltungen, an jedem Punkte geschichtlich relativ und eingeschränkt und daher unfähig,

die letzten Begriffe der Einzelwissenschaften in einer objektiven und endgültigen Weise zu verknüpfen.

Denn was bedeutet die Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit jener letzten Thatbestände, zu welchen die Einzelwissenschaften vordringen, wie die Metaphysik sie herzustellen strebt? Wenn die Metaphysik diese Thatbestände in einer faßbaren Vorstellung vereinigen will, so steht ihr zu diesem Zweck zunächst nur der Satz des Widerspruchs zur Verfügung. Wo aber zwischen zwei Bedingungen des Systems der Erfahrungen ein Widerspruch besteht, da bedarf es eines positiven Prinzips, um zwischen den widersprechenden Sätzen zu entscheiden. Wenn ein Metaphysiker behauptet, nur auf Grund dieses Satzes des Widerspruchs die letzten Thatsachen, zu denen Wissenschaft gelangt, zur Denkbarkeit zu verknüpfen, dann lassen sich stets positive Gedanken nachweisen, welche insgeheim seine Entscheidungen leiten. Denkbarkeit muß also hier mehr bedeuten als Widerspruchslosigkeit. Auch stellen in der That die metaphysischen Systeme ihren Zusammenhang durch Mittel von einer ganz andern inhaltlichen Mächtigkeit her. Denkbarkeit ist hier nur ein abstrakter Ausdruck für Vorstellbarkeit, diese aber enthält nichts anderes, als daß das Denken, wenn es den festen Boden der Wirklichkeit und der Analysis verläßt, trotzdem von Residuen des in ihr Enthaltenen geleitet wird. Innerhalb dieses Umkreises der Vorstellbarkeit erscheint dann vielfach das Entgegengesetzte als gleich möglich, ja zwingend. Ein bekanntes Wort von Leibniz lautet: Die Monaden seien ohne Fenster, Lotze bemerkt hierzu mit Recht: „Ich würde mich nicht wundern, wenn Leibniz mit dem gleichen bildlichen Ausdruck im Gegentheil gelehrt hätte, die Monaden hätten Fenster, durch die ihre inneren Zustände mit einander in Gemeinschaft träten, und diese Behauptung würde ungefähr gleichviel Grund und vielleicht besseren Grund gehabt haben, als die, welche er vorzog.“ [1]) Die einen Metaphysiker halten ihre Massentheilchen, jedes für sich, für fähig einzuwirken oder

1) Lotze, System der Philosophie II, 125.

Einwirkung zu erleiden, die anderen glauben, daß Wechselwirkung unter gemeinsamen Gesetzen nur in einem alle Einzelwesen verbindenden Bewußtsein denkbar sei. Ueberall hat hier die Metaphysik, als die Königin über ein Schattenreich, nur mit Schatten ehemaliger Wahrheiten zu thun, von denen die einen ihr verwehren etwas zu denken, die anderen es ihr aber gebieten. Diese Schatten von Wesenheiten, welche insgeheim die Vorstellung leiten und die Vorstellbarkeit ermöglichen, sind entweder Bilder aus der in den Sinnen gegebenen Materie oder Vorstellungen aus dem in der inneren Erfahrung gegebenen psychischen Leben. Die ersteren sind in ihrem phänomenalen Charakter von der modernen Wissenschaft anerkannt, und daher ist die materialistische Metaphysik, als solche, in Abnahme gerathen. Wo es sich wirklich um das Subjekt der Natur handelt und nicht bloß um prädikative Bestimmungen, wie Bewegung und sinnliche Qualitäten sie darbieten, da entscheiden zumeist insgeheim oder bewußt die Vorstellungen des psychischen Lebens über das, was als metaphysischer Zusammenhang denkbar sei oder nicht. Gleichviel, mag Hegel die Weltvernunft zu dem Subjekt der Natur machen oder Schopenhauer einen blinden Willen oder Leibniz vorstellende Monaden oder Lotze ein alle Wechselwirkung vermittelndes umfassendes Bewußtsein, oder mögen die neuesten Monisten psychisches Leben in jedem Atom aufblitzen lassen: Bilder des eigenen Selbst, Bilder des psychischen Lebens sind es, welche den Metaphysiker geleitet haben, als er über Denkbarkeit entschied und deren insgeheim wirkende Gewalt ihm die Welt umwandelte in eine ungeheure phantastische Spiegelung seines eigenen Selbst. Denn das ist das Ende: der metaphysische Geist gewahrt sich selber in phantastischer Vergrößerung, gleichsam in einem zweiten Gesicht.

So trifft die Metaphysik am Endpunkte ihrer Bahn mit der Erkenntnißtheorie zusammen, welche das auffassende Subjekt selber zu ihrem Gegenstand hat. Die Verwandlung der Welt in das auffassende Subjekt durch diese modernen Systeme ist gleichsam die Euthanasie der Metaphysik. Novalis erzählt ein Märchen von einem Jüngling, den die Sehnsucht nach den Geheimnissen

der Natur ergreift; er verläßt die Geliebte, durchwandert viele Länder, um die große Göttin Isis zu finden und ihr wunderbares Antlitz zu schauen. Endlich steht er vor der Göttin der Natur, er hebt den leichten glänzenden Schleier und — die Geliebte sinkt in seine Arme. Wenn der Seele zu gelingen scheint, das Subjekt des Naturlaufs selber ledig der Hüllen und des Schleiers zu gewahren, dann findet sie in diesem — sich selbst. Dies ist in der That das letzte Wort aller Metaphysik, und man kann sagen, nachdem dasselbe in den letzten Jahrhunderten in allen Sprachen bald des Verstandes, bald der Leidenschaft, bald des tiefsten Gemüthes ausgesprochen ist, scheint es, daß die Metaphysik auch in dieser Rücksicht nichts Erhebliches mehr zu sagen habe.

Wir folgern weiter mit Hilfe des zweiten Satzes. Dieser persönliche Gehalt des Seelenlebens ist nun in einer beständigen geschichtlichen Wandlung, unberechenbar, relativ, eingeschränkt, und kann daher nicht eine allgemeingültige Einheit der Erfahrungen ermöglichen. Das ist die tiefste Einsicht, zu welcher unsere Phänomenologie der Metaphysik gelangte, im Gegensatz gegen die Konstruktionen der Epochen der Menschheit. Jedes metaphysische System ist nur für die Lage repräsentativ, in welcher eine Seele das Welträthsel erblickt hat. Es hat die Gewalt, diese Lage und Zeit, den Zustand der Seele, die Art, wie die Menschen die Natur und sich erblickten, uns wieder zu vergegenwärtigen. Es thut das gründlicher und allseitiger als dichterische Werke, in welchen das Gemüthsleben nach seinem Gesetz mit Personen und Dingen schaltet. Jedoch mit der geschichtlichen Lage des Seelenlebens ändert sich der geistige Gehalt, welcher einem metaphysischen System Einheit und Leben giebt. Wir können diese Aenderung weder nach ihren Gränzen bestimmen noch in ihrer Richtung vorausberechnen.

Der Grieche in der Zeit des Plato oder Aristoteles war an eine bestimmte Vorstellungsweise der ersten Ursachen gebunden; die christliche Weltansicht entwickelte sich, und es war nun gleichsam eine Wand weggezogen, hinter welcher man eine neue Art, die erste Ursache der Welt vorzustellen erblickte. Für einen mittelalterlichen Kopf war die Erkenntniß der göttlichen und mensch-

lichen Dinge in ihren Grundzügen abgeschlossen, und eine Vorstellung davon, daß die auf Erfahrung gegründete Wissenschaft bestimmt sei, die Welt umzugestalten, besaß kein Mensch während des elften Jahrhunderts in Europa; dann aber geschah, was Niemand hatte ahnen können, und die moderne Erfahrungswissenschaft entstand. So müssen auch wir uns sagen, daß wir nicht wissen, was hinter den Wänden sich befindet, die uns heute umgeben. Das Seelenleben selber verändert sich in der Geschichte der Menschheit, nicht nur diese oder jene Vorstellung. Und dieses Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntniß, wie es aus dem geschichtlichen Blick in die Entwicklung des Seelenlebens folgt, ist ein anderes und tieferes, als das, welches Kant hatte, für den im Geiste des achtzehnten Jahrhunderts das metaphysische Bewußtsein ohne Geschichte war.

Der Skepticismus, welcher die Metaphysik als ihr Schatten begleitete, hatte den Nachweis erbracht, daß wir in unsere Eindrücke gleichsam eingeschlossen sind, sonach die Ursache derselben nicht erkennen und über die reale Beschaffenheit der Außenwelt nichts aussagen können. Alle Sinnesempfindungen sind relativ und gestatten keinen Schluß auf das, was sie hervorbringt. Selbst der Begriff der Ursache ist eine von uns in die Dinge getragene Relation, für deren Anwendung auf die Außenwelt ein Rechtsgrund nicht vorliegt. Dazu hat die Geschichte der Metaphysik gezeigt, daß unter einer Beziehung zwischen dem Denken und den Objekten nichts Klares gedacht werden kann, mag dieselbe als Identität oder Parallelismus, als Entsprechen oder Korrespondenz bezeichnet werden. Denn eine Vorstellung kann einem Ding, sofern dieses als von ihr unabhängige Realität aufgefaßt wird, nie gleich sein. Sie ist nicht das in die Seele geschobene Ding und kann nicht mit einem Gegenstand zur Deckung gebracht werden. Schwächt man den Begriff der Gleichheit zu dem der Aehnlichkeit ab, so kann auch dieser Begriff in seinem genauen Verstande hier nicht

angewandt werden: die Vorstellung von Uebereinstimmung entweicht so in das Unbestimmte. Der Rechtsnachfolger des Skeptikers ist der Erkenntnißtheoretiker. Hier sind wir an der Grenze angelangt, an welcher das nächste Buch anheben wird: vor dem erkenntnißtheoretischen Standpunkte der Menschheit. Denn das moderne wissenschaftliche Bewußtsein ist einerseits bedingt durch die Thatsache der relativ selbständigen Einzelwissenschaften, andererseits durch die erkenntnißtheoretische Stellung des Menschen zu seinen Objekten. Der Positivismus hat vorwiegend auf die erstere Seite desselben seine philosophische Grundlegung aufgebaut, die Transcendentalphilosophie auf die andere. An dem Punkte der intellektuellen Geschichte, an welchem die metaphysische Stellung des Menschen endigt, wird das folgende Buch ansetzen und die Geschichte des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins in seiner Beziehung zu den Geisteswissenschaften darlegen, wie es durch die erkenntnißtheoretische Stellung zu den Objekten bedingt ist. Diese historische Darstellung wird noch zu zeigen haben, wie die Rückstände der metaphysischen Epoche nur langsam überwunden und so die Konsequenzen der erkenntnißtheoretischen Stellung nur sehr allmälig gezogen wurden. Sie wird sichtbar machen, wie innerhalb der erkenntnißtheoretischen Grundlegung selber die Abstraktionen, welche die dargelegte Geschichte der Metaphysik hinterlassen hat, nur spät und bis heute noch sehr unvollständig weggeräumt worden sind. So soll sie zu dem psychologischen Standpunkte hinführen, welcher nicht von der Abstraktion einer isolirten Intelligenz, sondern von dem Ganzen der Thatsachen des Bewußtseins aus das Problem der Erkenntniß aufzulösen unternimmt. Denn in Kant vollzog sich nur die Selbstzersetzung der Abstraktionen, welche die von uns geschilderte Geschichte der Metaphysik geschaffen hat; nun gilt es, die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.